المُغني

في أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدآبادي
المتوفى ٤١٥هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

المجلد الثالث

٧ - ٨ - ٩

خلق القرآن - المخلوق - التوليد

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
DKI
بيروت - لبنان

المغني

في

أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسد آبادي

المتوفى ٤١٥هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

الجزء السابع

خلق القرآن

دار الكتب العلمية

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

DKi

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان

Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon

Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

الكتاب : المغني في أبواب التوحيد والعدل

Title : Al-Mugni fi Abwab AL-Tawhid wa al-Adl

التصنيف : علم كلام

Classification: Theology

المؤلف : القاضي عبد الجبار

Author : Al-Qadi Abd Al-Jabbar

المحقق : الدكتور محمد خضر نبها

Editor : Dr.Mohammed Khodor Nabha

الناشر : دار الكتـــب العلميـــة - بيـــروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages : 5680 — عدد الصفحات: 5680

Size : 17* 24 cm — قياس الصفحات: 17* 24 cm

Year : 2012 A.D. -1433 H. — سنة الطباعة : 2012 م - 1433 هـ

Printed in : Lebanon — بلد الطباعة : لبنـــان

Edition : 1st — الطبعة : الأولى

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com

DKi
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٠/١١/١٢
فاكس: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٣
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠

ISBN 978-2-7451-5773-7
ISBN 2-7451-5773-6

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مقدّمة التحقيق

بتوفيقٍ من الله تعالى وتسديده، نشرتُ منذ سنوات «موسوعة تفاسير المعتزلة»، في ستة أجزاء[1]. وحين العمل على هذه الموسوعة لفت انتباهي القاضي عبد الجبَّار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، لِما يمثّله من خلاصة مدرسية للكلام الاعتزالي.

وفي هذه الحالة من التأمّل والانتباه، عَرَضَ عليَّ صديقي العزيز الحاجّ محمد علي بيضون، نشر موسوعة القاضي عبد الجبّار الكلامية والموسومة باسم «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وشَرَطَ أن يكون نشرها بمنهجية علمية، ليستفيد منها الباحث والقارىء معًا، لأنه من المعلوم أن كتاب «المغني» صدر منذ ستّينيات القرن الماضي في مصر، بعناية المرحوم الدكتور طٰه حسين، وكانت نشرةً ضابطةً فقط للنص الأصلي، دون الالتفات إلى الأمور البحثية الأخرى، فكان كتاب «المغني» كمخزن كبير يحتوي على الكثير من المقتنيات الثمينة دون معرفتنا بها، وبجرأة أقول: إن نشرتنا هذه أخرجت كنوز «المغني» على الملأ بعد فقدان طويل لها، لأننا سنجد الآراء العديدة لرجال عصر القاضي وممَّن سبقوه من الفِرَق المتعددة، وتحديدًا آراء شيخه أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) الذي أكثَرَ القاضي عنه النقل، وتمثّل هذه النقولات تبيانًا دقيقًا لآرائه، وقد تشكّل مدخلًا هامًّا لإعادة بناء كتبه المفقودة.

إضافة إلى ذلك، عثرنا في هذه الموسوعة على العشرات من المصادر التي نقل عنها القاضي، وهي اليوم مفقودة ولم تصل إلينا، ومن هنا، أهمية

(١) صدرت عن دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١، سنة ٢٠٠٧ م.

نشرتنا هذه والتي تمتاز عن نشرة القاهرة الأُم، بالكشف عن الكنوز المخبوءة في هذه الموسوعة، وإظهارها للباحث بشكل مبسط، مع إضافات منهجية وعلمية.

فلذلك، كان العمل على هذه الموسوعة يقوم على الخطوات الآتية:

١ ـ ضبطنا النص كما هو في نشرة القاهرة، ولم نستفِد من مخطوطات «المغني»، لأن الناشر لها مما يُشهَد له بالدقة، والمنهجية التحقيقية، والأمانة العلمية، فلذلك اكتفينا بنشرته الأولى لهذا النص.

٢ ـ وضعنا عناوين للموضوعات التي عالجها القاضي، وهي بمثابة «مفاتيح» لأفكاره، وجعلنا هذه العناوين ضمن معكوفتين هكذا [ ].

٣ ـ أعطينا أرقامًا وعناوين للفصول والأبواب، ووضعنا كل زيادة منّا بين معكوفتين.

٤ ـ شرحنا المصطلحات الكلامية، والفلسفية، والفقهية، والأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان في كل جزء.

٥ ـ وضعنا جزءًا مخصَّصًا للفهارس في آخر هذه الموسوعة، ويشمل فهارس الأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان، والآيات، والأحاديث، والمصادر الواردة في المتن والمصطلحات الكلامية والفلسفية، وهو في الواقع كشّاف سهل لكنوز «المغني».

٦ ـ قمنا بدراسة مقتضبة عن محتوى كل جزء من هذه الموسوعة، وكررنا في كل جزء (هذه المقدمة)، إضافة إلى (المدخل العامّ) الذي عالجنا فيه سيرة القاضي، وكتاب «المغني»، وموقعه من تراث المعتزلة، وغيرها من العموميات الفكرية المتعلقة بموضوعنا.

٧ ـ يصدر لاحقًا، إن شاء الله تعالى، كتابٌ خاصٌّ بمصادر القاضي الواردة في «المغني»، والتي هي في الأعمّ الأغلب مفقودة ولم تصل إلينا، وهذا الكتاب هو عبارة عن النصوص التي نقلها القاضي من هذه المصادر المفقودة، وهي مرتبة كأننا نُعيد بناء النص الأصلي المفقود.

وفي الختام، نحمده تعالى على ما أنعم ووفّق، والشكر موصول للأخ العزيز الحاجّ محمد علي بيضون على نشره هذا السِّفر الكبير، وأتوجه بالحب والتقدير لكل مَن ساعدني في هذا العمل، وإن نسيت فلن أنسى أن أخصّ بالشكر والامتنان الأخ العزيز أحمد شمس الدين والأخ العزيز بلال اللقّيس على كل ما قدَّماه من مساعدة، وعناية، واهتمام.

والحمد لله ربّ العالمين
خضر محمد نبها
بعلبك ٣٠/٨/ ٢٠١٠

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

القاضي عبد الجبَّار وكتابه «المغني»

أ ـ سيرته:

هو عبد الجبَّار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدآبادي، المكنَّى بأبي الحسن. تلقِّبه المعتزلة «قاضي القضاة»، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره(١). لا نعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، بل نعرف أنه توفي سنة (٤١٥ هـ) بعدما جاوز التسعين، مما يرجِّح ميلاده بين سنة ٣٢٠ و٣٢٤ للهجرة(٢).

وُلِد بهمدان من أعمال فارس(٣)، وكان أبوه حلَّاجًا، وهو من سواد همدان(٤). وأخذ الحديث عن أبي الحسن بن سلمة القطان (ت ٣٤٥ هـ)، وعبد الرحمٰن بن حمدان الجلاب (ت٣٤٢ هـ)، وعبد الله بن جعفر بن فارس (ت ٣٤٦ هـ)، والزبير بن عبد الواحد الأسدآبادي(٥) (ت ٣٤٧ هـ). وحدَّث القاضي في بغداد لمّا أتاها(٦).

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٢٢٠.

(٢) ابن الأثير: تاريخ الكامل ١٣٨/٩ (طبعة القاهرة).

(٣) وقع الأستاذ مصطفى السَّقَّا، محقِّق الجزء الرابع عشر من المغني (طبعة القاهرة)، بخطأ عجيب، عندما نسب القاضي إلى قبيلة همدان اليمنية، وبنى على هذه النسبة عروبة القاضي. وطبعًا هذا الكلام يُجانِب الصواب، لأن نسبة الهمداني الواردة في ترجمة القاضي، إنما هي تعود إلى مدينة همدان من بلاد الرَّيّ جنوب بحر الخزر (قزوين) في إيران اليوم. وليست إلى قبيلة همدان العربية. المغني ١٤/ مقدمة المحقِّق (طبعة القاهرة).

(٤) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢.

(٥) السُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٢٠. (طبعة القاهرة).

(٦) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١١/ ١١٣.

وتشير المراجع إلى أنه كان في أول أمره يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الشافعي[١]. ولكنه مع وروده البصرة تطلَّعت نفسه إلى دراسة مذهب المعتزلة، «فحضر مجلس العلماء، ونظر وناظَرَ، فعرف الحق وانقاد له»، على حدّ تعبير ابن المرتضى[٢]، أي أنه ترك الأشعرية واعتنق الاعتزال، بعكس ما فعله الأشعري (ت ٣٢٠ هـ) قبل نصف قرن[٣].

فأخذ القاضي الاعتزال عن شيخه أبي إسحٰق بن عباس البصري، تلميذ أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبّائي.

ثم رحل القاضي عبد الجبار عن البصرة إلى بغداد، ليلقى شيخه الثاني في الاعتزال، أبا عبد الله الحسين بن علي البصري المقيم ببغداد، والمتوفَّى بها سنة ٣٦٠ هـ. وقد أقام القاضي عنده مدة مديدة، حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره، كما قال ابن المرتضى في المنية والأمل. ولم يذكر أن له شيوخًا آخرين غير هذين الرجلين من مشايخ المعتزلة.

ولمّا بلغ العقد الرابع من عمره (بعد سنة ٣٦٠ هـ)، ورسخت قدمه في الاعتزال، استدعاه الصاحب بن عبَّاد[٤] (ت ٣٨٥ هـ)، المعروف بسعة علمه وتعاطفه مع المعتزلة، إلى الرّيّ حيث أُوكل إليه تدريس الشريعة والكلام المعتزلي، ثم ولَّاه منصب قاضي القضاة[٥]. «وكان الصَّاحب يقول فيه: هو أفضل أهل الأرض؛ ومرة يقول: هو أعلم أهل الأرض»[٦].

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧؛ ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/٤٧٢؛ تاريخ بغداد ١١/١١٨.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦.

(٣) من المعروف أن أبا الحسن الأشعري، مؤسّس المذهب الأشعري، كان معتزليًا، وربيب الجبّائي، لأن الأخير كان زوج أمه. ولكن، بعد أربعين سنة من الاعتزال، ترك الأشعري مذهبه، وروَّج لمذهبه الجديد، أي الأشعرية، حتى غَدَت اليوم المذهب العقائدي الأساس لأكثر مذاهب أهل السُنَّة الفقهية.

(٤) تعرَّف الصاحب بن عبّاد على القاضي عن طريق ابن عيّاش، الذي تتلمذ على يديه القاضي في الاعتزال. كما ذكرنا في سيرته.

(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦ و٦٧.

(٦) م.ن.

وإذا استثنينا مَيل الصاحب بن عبَّاد إلى الاعتزال، فقد يكون من الصعب أن نقف على ما حدا به إلى استدعاء القاضي عبد الجبار، فالمعروف عن مزاجية الصّاحِب وحِدَّة طبعه وتقلّبه، يرجح أنه كان يفضّل الاستعانة بأدوات طيِّعة تجد نفعها في كظم غيظها، ومُلاينة وليّ نِعمتها. ولئن لم يستسغ القاضي دالَّة الصاحب عليه، كما يظهر من رفضه الترحّم عليه بعد وفاته، لعدم صحة توبته، فإن مواقف القاضي العملية لم تكن دائمًا تعكس مواقفه الفكرية، كما يتبيَّن من إثرائه الثَّراء العريض بعد تولِّيه القضاء(١).

ولكن، لم يطل بالقاضي عبد الجبار الحال في مقام الثَّراء، إذ لم يلبث أن أفَل نجمه بعد وفاة الصاحب بن عبّاد. فقد عزله فخر الدولة البويهي من منصبه، وصادر أمواله في جملة ما صادر من أموال الوزير.

ب ـ مؤلَّفاته:

خلف القاضي التصانيف الكثيرة حتى أربَت على أربعمائة ألف ورقة(٢). وتنوَّعت مصنَّفاته في الكلام، والأمالي، والشروح، والنقض، والجوابات، والخلاف، والمواعظ، حتى قال ابن المرتضى، نقلًا عن الحاكم الجشمي: «إن حصر مصنّفات القاضي كالمتعذّر»(٣).

١ ـ في علوم القرآن والتفسير(٤):

الأدلة في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في القرآن ـ التفسير الكبير(٥) ـ التفسير المحيط (ويبدو أن الزمخشري المفسّر المعتزلي قد أفاد من تفسير القاضي عبد الجبار) ـ تنزيه القرآن عن المطاعن(٦).

---

(١) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٠، ص ١٥٢.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧.

(٣) م.ن. ص ١١٣؛ ويمكن الرجوع لمعرفة ما هو مخطوط من مؤلَّفات القاضي وأماكن المخطوطات، إلى كتاب د. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٨٥ ـ ٣٩١. وأيضًا كتاب د. عبد الكريم عثمان عن القاضي عبد الجبار، وغيرها.

(٤) نقلًا عن ابن المرتضى في طبقات المعتزلة ص ١١٣.

(٥) قمنا بإعادة بنائه، ونشر ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، لبنان.

(٦) قمنا بنشره منذ مدة، مع دراسة تحليلية وفهارس علمية.

٢ ـ في الحديث:

الأمالي في الحديث (أو نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد) ـ تثبيت دلائل نبوّة سيِّدنا محمد (وقد نشر في جزئين تحت عنوان تثبيت دلائل النبوَّة).

٣ ـ في أصول الفقه:

الاختلاف في أصول الفقه[١] ـ العمد[٢] ـ شرح العمد ـ النهاية[٣].

وقد استند كثير ممَّن خلفه من علماء أصول الفقه ـ حتى من غير المعتزلة ـ كالجويني والرازي على كتبه، وقد شرح كتابه العمد تلميذه أبو الحسين البصري.

٤ ـ في علم الكلام:

أ ـ مؤلَّفات: كتاب الدواعي والصوارف ـ كتاب الخلاف والوفاق ـ كتاب الخاطر ـ كتاب الاعتماد ـ كتاب المنع والتمانع ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.

ب ـ أمالي: المغني (هو هذا الكتاب الذي نعمل على نشره) ـ الفعل والفاعل ـ كتاب المبسوط ـ كتاب المحيط (نُشِر) ـ كتاب الحكمة والحكيم ـ شرح الأصول الخمسة (نُشِر).

ج ـ شروح: شرح الجامعين[٤] ـ شرح الأصول ـ شرح المقالات[٥] ـ شرح الأعراض.

د ـ في نقض كتب المخالفين: نقض اللمع ـ نقض الإمامة.

---

(١) ذكره القاضي في المغني ١٢/ ١٢٥.

(٢) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٩٥ و٣٥٦ وأيضًا: ١٧/ ٨٤ و٩٢ و١٥١، ١٥٢ و٢١٨ و٢٧٣ و٣١٢ و٣١٤ و٣٢٠ و٣٣٧ و٣٥٤.

(٣) ذكره القاضي في المغني يعنوان (النهاية في أصول الفقه) ١٧/ ١٠٢ و٣٢٧ (النهاية) وأيضًا ٥/ ١٦٥.

(٤) ذكره القاضي في المغني بعنوان (شرح الجامع الصغير)، ٤/ ٣٣٩.

(٥) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٣٨٣.

هـ ـ أجوابة على مسائل وردت إليه من آفاق العالم الإسلامي: الرازيات (نسبة إلى مسائل وردت إليه من الري) ـ العسكريات (من بلدة العسكر) ـ القاشانيات ـ الخوارزميات ـ الكوفيات ـ المصريات.

و ـ في الطبقات: طبقات المعتزلة وهي أساس كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (الكتابان منشوران)، ثم كتب في موضوعات متفرقة مثل رسالة في الكيمياء، ونصيحة المتفقه.

هذا، وتُعدّ كتب القاضي أدق وأوفى مصدر عن فكر المعتزلة وآراء رجالهم.

والملفت، وأثناء العمل على كتاب «المغني» هذا، عثرنا على بعض المصنَّفات التي نسبها القاضي لنفسه، وهي لم تَرِد في كلام ابن المرتضى، منها: «كتاب ما يبقى وما لا يبقى»[١]، وكتاب «في بعض اللّمع»[٢]، و«كتاب شرح المقالات»[٣]، و«كتاب التوبة»[٤]. وقد أوردنا في جزء الفهارس من هذا العمل، قائمة بأسماء مصنَّفات القاضي التي صرّح بأنها من تصانيفه.

ومهما يكن، فلم يبقَ من تراث القاضي الضخم إلّا الكتب الآتية:

١ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٥]. (طُبع).

٢ ـ شرح الأصول الخمسة. (طُبع).

٣ ـ متشابه القرآن. (طُبع).

٤ ـ المحيط في التكليف[٦]. (طُبع).

٥ ـ تثبيت دلائل نبوّة سيّدنا محمد. (طُبع).

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١١/ ٤٤٤.

(٢) م.ن. ١١/ ٤٥٤. (٣) م.ن. ١٦/ ٣٩٥.

(٤) م.ن. ١٧/ ٣٣٧.

(٥) وقمنا بنشرها منذ مدة، مع دراسة وفهرست علمية، صدر عن دار الكتب العلمية.

(٦) يذكر ابن المرتضى في «المنية والأمل» ص ٧١، أن هذا الكتاب من تأليف ابن مثوية. ويسمّيه «المحيط في أصول الدين». ولعله من جمع ابن مثوية.

٦ ـ رسالة في علم الكيمياء[١]. (مخطوط).

٧ ـ نظام القواعد وتقريب المراد للرائد[٢]. (مخطوط).

٨ ـ مسألة في الغيب[٣]. (مخطوط).

٩ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل. (هذا الكتاب الذي بين أيدينا).

ج ـ تلامذته:

أما تلاميذه، فيؤلِّفون الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من طبقات المعتزلة بحسب تقسيم أحمد بن يحيىٰ المرتضى في كتابه: المنية والأمل. وعدَّ ابن المرتضى أحد عشر اسمًا من تلامذة القاضي وهم:

١ ـ **أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري،** وكان بغدادي المذهب، فاختلف إلى القاضي فدرس عليه، وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة، انتقل إلى الرّيّ وتوفي فيها.

وله تصانيف جيِّدة فمنها: ديوان الأصول وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض. ثم بالتوحيد والعدل فاعتُرض في ذلك فجعل نسخة أخرى قدَّم فيها الجليّ، وكان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره، وله إليه مسائل كثيرة أجاب عنها، قال الحاكم: وسمعت الشيخ الإمام أبا محمد عبد الله بن الحسين قال: كان له حلقة في نيسابور قبل خروجه إلى الرّيّ يجتمع بها المتكلِّمون، قال: وسمعت غير واحد من مشايخنا يقول: إن قاضي القضاة سُئِل أن يصنّف كتابًا في فتاوى الكلام يقرأ ويعلّق كما هو في الفقه وكان مشغولًا بغيره من التصانيف فأحال على أبي رشيد فصنّف كتاب ديوان الأصول[٤].

٢ ـ **أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد،** أخذ عن القاضي، وكان خليفته في الدرس وبقي بعده، وله كتب كثيرة حسنة منها: كتاب النكت، أحسنُ كتاب[٥].

---

(١) ذكره بروكلمان. انظر مجلة Mélanges 4، العدد الرابع.

(٢) م.ن. (٣) م.ن.

(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٦.

(٥) م.ن.

٣ ـ **الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي،** أخذ من قاضي القضاة عند انصرافه من الحجّ وعن النصيبيني والمرزباني، وهو إماميٌّ، وشُهرة علمه تُغني عن التكثير في أخباره[١].

٤ ـ **أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد،** أخذ عن القاضي، وله كتب جيّدة، وكان جدلًا حاذقًا ويميل إلى مذهب الزيدية، وناظر الباقلاني فقطعه لأنّ قاضي القضاة ترفّع عن مكالمته[٢].

٥ ـ **أبو الفضل العبّاس بن شروين،** عالم متكلِّم أديب فصيح زاهد، قيل: كان يحفظ مائة ألف بيت، وله كتب في الكلام حِسان ومواعظه تُشبه كلام الحسن، أخذ عن القاضي، ومِن أحسن مواعظه ما تمثَّل به لأحمد بن علي بن مخلد وقد نهاه أن يضيع عمره فأنشده: [من الخفيف]

ضاع عُمْرُ الشبابِ عنّي فأخشى أنّ عمرَ المشيبِ أيضًا يَضيعُ[٣]

٦ ـ **أبو محمد الخوارزمي،** أخذ عن القاضي وظهر فضله في العلم[٤].

٧ ـ **أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحٰق النجّار،** قرأ على القاضي أبي نصر بن سهل، وأبي محمد الخوارزمي، وأبي الحسن الأهوازي، ثم خرج إلى الرّيّ وقرأ على قاضي القضاة[٥].

٨ ـ **أبو الحسين البصري، محمد بن علي،** صاحب «المعتمَد في أصول الفقه»، أخذ عن القاضي ودرَّس ببغداد وكان جدِلًا حاذِقًا، وله كتب كثيرة منها: تصفّح الأدلة، ونقض الشافي في الإمامة، ونقض المقنع في الغيبة، وكان للبهاشمة عنه نفرة لأمرَين: أحدهما أنه دنَّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ على المشايخ في نقض أدلتهم في كتبه وذُكِر أن ذلك الاستدلال لا يصحّ، قال الحاكم: وبهذَين الأمرين لم يبارك في علمه، قلت: وهذا نوع تعصّب بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره، ألا ترى إلى كتاب

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٧. (٢) م.ن.
(٣) م.ن.
(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٨. (٥) م.ن.

المعتمد في أصول الفقه، فإنه أصل لأكثر الكتب التي صنَّفها المتأخِّرون في هذا الفن واعتمدوه، وكذلك غيره من كتب أصول الدين كالفائق.

٩ ـ ومن تلامذته الشيخ النِّحرير **محمود بن الملاحي** مصنِّف المعتمد الأكبر، وقد تابعهما خلق كثير من العلماء المتأخِّرين كالإمام يحيىٰ بن حمزة وأكثر الإماميَّة والفخر الرازي من المجبرة اعتمد على رأيه في اللطيف وغيره(١).

١٠ ـ **البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد**، أخذ عن القاضي وكان حسن القصص والوعظ والدعاء إلى الخير(٢).

١١ ـ **أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه**، أخذ عن القاضي وله كتب مشهورة كالمحيط في أصول الدين والتذكرة في لطيف الكلام(٣).

د ـ موقع القاضي في الفكر الاعتزالي:

عاش القاضي في عصر نفوذ بني بويه، وكانوا مؤيِّدين للمعتزلة، إلَّا أنهم كانوا شيعة بالدرجة الأولى، وكان القاضي عبد الجبار يمثِّل الاعتزال الخالص الذي يخالف الشيعة بما في ذلك الزيدية حول مفهوم الإمامة(٤).

من هنا، يُمثِّل القاضي الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص، لأن التشيّع قد تسرَّب إلى الاعتزال منذ القرن الثالث الهجري، مع فرع معتزلة بغداد، ولكنهم كانوا معتزلة في المقام الأول وبالأحرى كانوا معتزلة متشيِّعين، أما بعد القاضي فقد أصبح التلاميذ شيعة في المقام الأول أو بالأولى شيعة معتزلة. فلذلك يُعتبر التاريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهي عادة بالقاضي عبد الجبار. إضافة إلى ذلك، تقع أهمية القاضي في دراسة فكر المعتزلة، لأن معلوماتنا عن المعتزلة كانت تقتبس مما كتبه عنهم الخصوم، حتى تمّ نشر كتاب الانتصار للخياط المعتزلي (ت + ٣٠٠ هـ)(٥)، ولكن لم يكن هذا

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٩. (٢) م.ن.

(٣) م.ن.

(٤) أنكر القاضي فكرة النص الإلهي، وذهب إلى أن الإمامة بالاختيار، مُخالِفًا بذلك الزيدية والشيعة الإمامية. هذا ما نعنيه بالاعتزال الخالص.

(٥) الاسم الكامل للكتاب هو: الانتصار والرد على ابن الروندي المُلحِد، نشره نيبرغ بالقاهرة عام=

كافيًا، ثم كان من حُسن حظ القاضي عبد الجبار، دون سائر المعتزلة، ومن حُسْن حظ الدارسين كذلك، إن كثيرًا من مؤلّفات القاضي قد وصلت إلينا، ومنها كتاب المغني هذا، حيث عرض القاضي فيه، وفي سائر مؤلّفاته المطبوعة، آراء مَن تقدَّم عليه من شيوخ المعتزلة، فتغيَّرت معلوماتنا عن المعتزلة تغييرًا شاملًا[(١)]، وحصلنا على صورة أقرب إلى الصحّة عن حقيقة أقوالهم في معظم موضوعات علم الكلام[(٢)].

هـ ـ قصة اليمن مع تراث المعتزلة:

قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى الخامس الهجري حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفي تبرير أُفُول نجمهم قيلت عدة تفسيرات:

١ ـ مُعاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكّل[(٣)]، باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بني بويه الشيعة.

٢ ـ خطأ المعتزلة القاتل في استعدائهم الدولة على خصومهم (مشكلة خلق القرآن مثالًا).

= ١٩٢٥ م. وتجدر الإشارة إلى أن يوسف فان اس، نشر بالمعهد الألماني ـ بيروت، نصَّين معتزليين نسبهما للناشىء الأكبر (ت ٢٩٣ هـ) وسمّاهما: (مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات)، ولكن الأستاذ وينفرد مادلونغ رأى أن رسالة (مسائل الإمامة) هي في الغالب لجعفر بن حرب أحد مؤسّسي مدرسة بغداد الاعتزالية، أي أنها تعود لمطالع القرن الثالث الهجري، وليس لأواخره.

(١) أضف إلى ذلك عملنا الذي قمنا به منذ فترة، وهو إعادة بناء موسوعة تفاسير المعتزلة، الصادر بستة أجزاء عن دار الكتب العلمية، حيث أصبحنا «الآن نملك كتبًا أو أجزاء مهمة من كتب التفسير لدى المعتزلة، وما عُدنا بحاجة للتخمين أو التقدير». على حدّ تعبير د. رضوان السيد في تقديمه لهذه الموسوعة.

(٢) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٣٢ و٣٣٣ (بتصرف).

(٣) يقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام» ١/ ٤٠: كان لاضطهاد المعتزلة ونصرة المحدّثين منذ عهد المتوكل أثر كبير في حياة المسلمين، منذ ذلك العهد إلى اليوم فلقد استتبع الوقوف عند النص وتضييق دائرة العقل نمطًا من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمّق في مغازيها ومراميها، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر البغض والكراهة.

٣ ـ الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضى العامَّة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون. فيقال: إن المعتزلة هم مَن أوعَز إلى المأمون العباسي بالنهي عن الاعتقاد بقِدَم القرآن، لأن هذه العقيدة هي عقيدة «السواد الأعظم من حشو الرعية وسَفَلَة العامَّة»[(١)].

ومهما قيل في التماس أسباب نهاية حركة الاعتزال، فإنه يجب ألَّا يغيب عن البال أن الأفكار كالأزهار لا تعيش إلَّا في جوٍّ ملائم، فكان من حُسْن حظ المعتزلة أن عاش واستمر مع حركة أشد قدرة على احتضانه، أعني بهم الزيدية.

كاد يقضى تمامًا على فكر المعتزلة لولا الزيدية. إذ أحرق العامَّة كتبهم ومصنَّفاتهم حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلي، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة جارفًا في العراق، موطن الاعتزال، في القرنين الخامس والسادس، لولا أن تسرَّبت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن على يدي القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام[(٢)] (ت ٥٧٣ هـ)، شيخ الزيدية ومتكلِّمهم ومُحَدِّثهم في اليمن، وذلك في عهد الإمام المتوكل على الله علي بن أحمد بن سليمان المتوفَّى عام ٥٦٦ هـ، لأن خلافًا قد حدث بين فِرَق الزيدية في اليمن، الأمر الذي دعا الإمام إلى أن يبعث بداعيته إلى العراق حيث وجد الزيدية فيها مُشايعين للمعتزلة، مُتابعين أصولهم تمامًا، مُقتَفين أثر أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩ هـ) أو أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) على وجه الخصوص، وقد تتلمذ القاضي جعفر على شيخ الزيدية بالعراق زيد بن

(١) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/٣٤٩ و٣٥٠ (بتصرف).

(٢) هو جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن إسحٰق الأبناوي التميمي، القاضي شمس الدين السناعي اليماني. والأبناوي نسبة إلى الأبناء من تميم، وهم ولد سعد بن زيد بن مناة بن تميم غير كعب وعمرو. كان من كبار علماء الزيدية، فقيهًا، متكلّمًا، أديبًا. صنَّف كتبًا كثيرة في فنون مختلفة. منها ما هو مطبوع اليوم كشرح نكت العبادات (سُمِّي في النسخة المطبوعة: الروضة البهية في المسائل المرضية)، وكتاب خلاصة الفوائد. وبعض مصنفاته ما زال مخطوطًا. وقد أحصى له السيد أحمد الحسيني في كتابه: مؤلفات الزيدية ما يقرب من إحدى وخمسين مؤلَّفًا. راجع: مؤلَّفات الزيدية، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، ط ١، سنة ١٤١٣ هـ. وأيضًا راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ٦٢ و٦٣.

الحسن البيهقي (ت + ٥٥١ هـ)[١]، وقد عاد القاضي جعفر إلى اليمن مُصاحِبًا معه شيخه البيهقي ليستعين به على فَضِّ خلاف فِرَق الزيدية، حاملًا معه كتب المعتزلة وبعض كتب الأمالي في الحديث كأمالي أبي طالب وأمالي السيد المرشد بالله ليحتجّ بها على المطرفية[٢] من الهادوية[٣] وكان ذلك عام ٥٥٤ هـ، ولم تعرف اليمن قبل ذلك التاريخ كتبًا للمعتزلة. ولمّا عاد البيهقي إلى العراق صحبه القاضي جعفر لإتمام القراءة على يدي تلميذ البيهقي القاضي أبي الحسن أحمد بن أبي الحسن الكني (+ ٥٦٠ هـ)[٤]، ثم عاد القاضي جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التي لم يصل بها سواه من علوم الأصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم القرآن العظيم[٥].

ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعُرِفَت كتبهم في اليمن، ولم تكن لليمن معرفة قبل ذلك بالمعتزلة.

وقد قام الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان (ت ٦١٤ هـ)، أحد أئمة الزيدية بإرسال دُعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنّفات

(١) هو زيد بن الحسن بن محمد، فخر الدين أبو الحسين البيهقي، البَرَوْقني، الزيدي. المتوفَّى حدود سنة ٥٥١ هـ. له مصنَّفات عديدة. ووهم بعض العلماء فذهب إلى اتحاد المترجم له مع أبي القاسم زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، والد فريد خراسان علي صاحب (تاريخ بيهق). وقد توفي أبو القاسم فريد عام ٥١٧ هـ. راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ١٠٥/٦.

(٢) فرقة من الزيدية: أتباع مطرف بن شهاب. انفصلوا عن الزيدية، وأحدَثوا أقوالًا في أصول الدين. منها: أنهم كفَّروا أكثر الزيدية. المنية والأمل ص ٩١.

(٣) لا نعرف شيئًا عنهم، سوى أن ابن المرتضى في المنية والأمل يذكر أن محمد بن عمر الصيمري كان مذهبه في الدار كمذهب الهدوية (هكذا وردت)، أي أن الدار إذا غلب عليها الجبر والتشبيه هي دار كفر. المنية والأمل ص ٩٦.

(٤) هو أحمد بن أبي الحسن بن أبي الفتح، أبو الحسن (أو أبو العباس) الكني، الزيدي. أتقن المذهب الزيدي، حتى صار من كبار حُفّاظه. صنَّف كتاب كشف الغلطات، وهو ردّ على بعض آراء القاضي أبي مضر شريح بن المؤيد المرادي الزيدي. توفي في حدود سنة ستين وخمسماية. راجع موسوعة طبقات الفقهاء للشيخ جعفر السبحاني ١٢/٦.

(٥) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ٣٥١/١ وما بعدها. نقلًا عن مخطوط طبقات المعتزلة لإبراهيم بن القاسم.

التي توافق مذهب الزيدية وخاصة مؤلَّفات المعتزلة[١]، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقبيتها تراث المعتزلة، وخصوصًا كتاب «المغني»، الذي نحن الآن بصدد التعريف به وسَرْد قصة العثور عليه.

و ـ أهمية كتاب «المغني»:

يُعَدّ كتاب «المغني»، موسوعة في علم الكلام تعرض آراء المعتزلة. وهو موسوعة لأنه يقع في عشرين جزءًا يشمل جميع فروع هذا العلم. وترجع أهمية الكتاب إلى أن كتب المعتزلة فُقِدَت وأُعدِمَت بعد انتصار المذهب الأشعري في معظم العالم الإسلامي، بحيث أصبح من العسير معرفة آرائهم إلَّا من خلال ما كتبه خصومهم من الأشاعرة في الرّدّ عليهم.

وقد اكتشفت البعثة المصرية التي أوفدت سنة ١٩٥١ م إلى اليمن لتصوير ما فيها من مخطوطات هذا الكتاب. وسجّل الدكتور خليل يحيى نامي، رئيس البعثة في تقريره وصفًا كما صوَّره من مخطوطات مختلفة، كما أورد الأستاذ فؤاد سيّد، عضو البعثة، وصفًا لمخطوطات اليمن في مقالة نشرها بمجلة معهد المخطوطات العربية، عدد نوفمبر سنة ١٩٥٥ م، وأشار إلى كتاب «المغني».

وقد فطن المرحوم الدكتور طه حسين إلى أهمية هذا الكتاب علميًّا وتاريخيًّا، فعهد إلى عدد من الأساتذة لتحقيقه، وأعطى كلّاً منهم جزءًا.

وقد أملى القاضي عبد الجبار كتاب «المغني» بمدينة رامَهُرْمُز[٢]، كما جاء في ترجمة أبي محمد عبد الله الرامهرمزي الذي كان من أصحاب أبي علي. قال صاحب «المنية والأمل»: «قال القاضي: وله مسجد كبير برامهرمز، وكنت أقعد فيه كثيرًا. قال: وفيه ابتدأت كتاب «المغني» ببركاته»[٣].

---

(١) م.ن.

(٢) رامَهُرْمُز: ومعنى رامَ بالفارسية المراد والمقصود، وهُرْمُز أحد الأكاسرة، فكأن هذه اللفظة مركَّبة معناها: مقصود هُرْمُز أو مرادهرمز؛ وقال حمزة: رامهرمز اسم مختصر عن رامهرمز أردشير، وهي مدينة مشهورة بنواحي خوزستان. (معجم البلدان لياقوت ٣/ ١٧).

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٩٨.

ولمّا فرغ القاضي من كتاب «المغني» بعث به إلى الصاحب بن عبّاد، فكتب (الصاحب) إليه كتابًا، اعتبر فيه «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وغيرها من الأمور(١).

يتألّف «المغني» من عشرين جزءًا، عُثِر منها حتى الآن على أربعة عشر جزءًا، ولا تزال ستة أجزاء مفقودة، وهي الأول، والثاني، والثالث، والعاشر، والثامن عشر، والتاسع عشر(٢).

وهذا بيان بالأجزاء الباقية التي أمكن العثور عليها من كتاب «المغني»، مع العلم أن بعض هذه الأجزاء يشتمل على كتابين أو أكثر داخل الجزء:

١ ـ الجزء الرابع، «رؤية الباري»، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، القاهرة، لاط، لاس.

---

(١) نص رسالة «الصاحب» إلى «القاضي»:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أتمَّ الله على قاضي القضاة نعمته، وأجزَل لديه منّته، لقد أتمَّ من كتاب «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وإنه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، ونحلتنا على النِّحَل، وأُمّتنا على الأُمم ومِلّتنا على المِلَل، وفَّقه الله له حين نامت الخواطر وكلَّت الأوهام وظنَّ الظّانّون بالله أن العلم قد قُبِض ونُخاعه قد ضَعُف، وأنَّ شيوخه الأعلَون (كذا) قد شالَت نعامتهم وخفَّت بضاعتهم، ووهَن كاهلهم، ودَرَج أفاضلهم، ولم يدروا أنَّ في سرِّ الغيب إن كان آخرًا بالإضافة إليهم، إنه الأول بالإمامة عليهم، كذلك يفعل الله ليُظهِره على الدين كله ولو كره المشركون. فليقرَّ قاضي القضاة ـ أدام الله تمكينه ـ عينًا بما قدَّم لنفسه وأخَّر واكتسب لغده وذخر، وليريَنَّ في ميزانه ـ إن شاء الله ـ من ثواب ما دأب فيه واحتسب وسهر ليله وانتصب، صابرًا على كدِّ الخواطر ومُعانِيًا بَردَ الأصايل إلى حرِّ الهواجر، أثقلَ من أحد وأرزه، وأوفى من الرمل وأوزن ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عِمرَان: الآية ٣٠] وورد محمَّد ولدنا بالبناء العظيم والصِّراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلت يا بُشراي، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضِر وتحفة المُرتاد وطفقت أُنشيء وأقول:

ولو أنشر الشيخان عمرو وواصل   لقالا جُوزيت الخبر عنّا وأنعما

فأتمَّ على قاضي القضاة نِعمته، ما أورد علينا دِيَمه والسلام.

راجع: الطبقتان ١١ و١٢ من كتاب شرح العيون ص ٣٦٩ ـ ٣٧١ للحاكم الجشمي. نقلاً عن كتاب بحوث في المِلَل والنِّحَل للشيخ جعفر السبحاني ٣/٢٢٦.

(٢) حدَّثني صديقي العزيز الحاج محمد علي بيضون، صاحب دار الكتب العلمية، أن أحد أساتذة المغرب الإسلامي، أخبره أن أجزاء المغني المفقودة طُبِعَت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وحاولنا التأكد من هذه المعلومة، ولكننا لم نوفَّق لإثباتها.

٢ ـ الجزء الخامس، «الفِرَق غير الإسلامية»، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة، لاط، لاس.

٣ ـ الجزء السادس (١)، «التعديل والتجوير»، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

٤ ـ الجزء السادس (٢)، «الإرادة»، تحقيق الأب ج.ش. قنواتي، القاهرة، لاط، لاس.

٥ ـ الجزء السابع، «خلق القرآن»، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦١.

٦ ـ الجزء الثامن، «المخلوق»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٧ ـ الجزء التاسع، «التوليد»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٨ ـ الجزء الحادي عشر، «التكليف»، تحقيق أ. محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

٩ ـ الجزء الثاني عشر، «النظر والمعارف»، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، لاط، لاس.

١٠ ـ الجزء الثالث عشر، «اللطف»، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

١١ ـ الجزء الرابع عشر، «الأصلح ـ استحقاق الذّمّ ـ التوبة»، تحقيق الأستاذ مصطفى السَّقَّا، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٢ ـ الجزء الخامس عشر، «التنبؤات والمعجزات»، تحقيق الدكتور محمود الخضري، والدكتور محمود محمد قاسم، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٣ ـ الجزء السادس عشر، «إعجاز القرآن»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٠.

١٤ ـ الجزء السابع عشر، «الشرعيَّات»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، لاط، لاس.

١٥ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (١)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس.

١٦ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (٢)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس..

ز ـ أضواء على هذا الجزء:

جعل القاضي عبد الجبار هذا الجزء لبحث «مسألة خلق القرآن». وتشير المصادر إلى أن الجعد بن درهم[(١)]، هو مصدر هذه المقولة، وقد اتّهم حينها من قبل حكومة هشام بن عبد الملك الأموي أنه كذَّب الآية الكريمة ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النّساء: الآية ١٦٤]، زعم ذلك خالد بن عبد الله القسري وهو يهمّ بذبح الجعد أسفل منبر مسجد واسط عام ٩٩ هـ، في صبيحة اليوم الأول من عيد الأضحى، وقد ذبحه مع الأضاحي من الأغنام بعد صلاة العيد[(٢)]. ويروي أصحاب الحديث المُعادين للجعد، أن الجعد بن درهم قد اقتبس هذه المقالة من يهودي من اليمن[(٣)].

وأرجع أبو هاشم الجبّائي، بداية القول بخلق القرآن إسلاميًّا إلى أبي حنيفة النعمان[(٤)]، وقوَّى ذلك القاضي عبد الجبار، حيث اعتبر أن الجدل في القرآن حدث في أيام أبي حنيفة، وأصحابه أنكروا ذلك عليه[(٥)].

(١) ينحدر الجعد بن درهم من مدينة حرّان القديمة، وكان مولى لآل مروان من البيت الأموي. واختلفت الروايات بين أن يكون معلّمًا لآخر خليفة أموي، مروان بن محمد، أو خالًا له. ولهذا سُمّي مروان بن محمد بالجعدي. ولكن هذه العلاقة لم تشفع للجعد بن درهم، عندما أمر هشام بن عبد الملك بقتله وهو مسجون عند خالد بن عبد الله القسري. ولعل محمد بن مروان كظم حقده على فعلة خالد القسري بمعلمه أو خاله، إلى حين تسلّم الخلافة، فعندها قبض على يزيد بن خالد القسري، بعد اتّهامه بالتمرّد، وكان من قساوته عليه أن «لفَّ منديلًا على إصبعه ثم أدخلها في عين يزيد فقلعها، واستخرج الحدقة، ثم أدار يده فاستخرج الحدقة الأخرى». راجع الكتبي: فوات الوفيات ١٢٧/٤؛ وأيضًا د. رشيد خيون: معتزلة البصرة وبغداد ص ٥٤.

(٢) ابن منظور: مختصر تاريخ ابن عساكر ٥١/٦؛ الفهرست لابن النديم ص ١٤٠١.

(٣) ابن كثير: البداية والنهاية ٩/ ٣٦٤.

(٤) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٥٧.

(٥) م.ن. ص ٥٧. وأيضًا راجع حول المسألة كتاب جدل التنزيل للدكتور رشيد خيون، وكتاب=

وناصَرَ المأمون العباسي وبعده المعتصم والواثق مقولة خلق القرآن. وعارض ذلك الإمام أحمد بن حنبل معارضة شديدة حتى سمّيت القضية تاريخيًا باسم «محنة القرآن أو محنة أحمد بن حنبل»، وقد كتب ابن سرور المقدسي (ت ٦٠٠ هـ) كتابًا خاصًا باسم «المحنة على إمام السُنَّة أحمد بن حنبل»[١]، وغيرها من الكتب، وبقيت المحنة إلى أن جاء المتوكل العباسي ونَصَرَ أصحابَ الحديث وعلى رأسهم ابن حنبل، وبعد سنة واحدة من هدمه قبر الإمام الحسين (عليه السلام) أي في سنة ٢٣٧ هـ، أمر المتوكل بتخلية كل مَن حبسه الواثق في خلق القرآن[٢].

وأمام هذا الصراع المريع بين القول بخلق القرآن، وعدم القول بذلك، وأمام تعصّب الحكّام وتحيّزهم، والخوض بدماء المسلمين، وقف الإمام الهادي[٣]، وهو الإمام العاشر عند الشيعة الإمامية، موقفًا وسطًا، رافضًا القول بخلق القرآن أو قِدَمه، فكتب رسالة، وهي جواب على سؤال من بعض أتباعه، يقول الإمام فيها: «إن الجدل في القرآن بدعة، وعلى المسلمين أن يسمّوا القرآن بما سمّى به نفسه، فالقرآن كلام الله، لا تجعل له اسمًا من عندك فتكون من الظالمين»[٤]، على حدّ تعبير الإمام (عليه السلام)، ويقصد (عليه السلام) إن القرآن هو كلام الله وبالتالي لا خالق ولا مخلوق[٥]. وهذا ما صرَّح به الإمام علي بن الحسين، زين العابدين (عليه السلام)، حسب ما نقله عنه ابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ)، قال الإمام (عليه السلام) بصريح العبارة: «القرآن هو كلام الله ليس بخالق ولا مخلوق». ومن هنا سنَّ الإمام

= خلق القرآن للجاحظ، منشورات الجمل، لندن، ط ١، سنة ٢٠٠٥، ص ١٠٥ و١٠٦.

(١) صدر عن دار الكتب العلمية ـ لبنان، ط ١، سنة ٢٠٠٠ م.

(٢) ابن الجوزي: المنتظم ٢٥١/١١ حوادث سنة ٢٣٧ هـ.

(٣) هو الإمام علي بن محمد الجواد (عليهما السلام). وكان يطلق عليه وعلى ابنه الإمام الحسن (عليه السلام) لقب العسكري، لأنهما سكنا مدينة سامراء، إذ كانت هذه المدينة في تلك المرحلة مدينة للعكسر وأشبَه بثكنة عسكرية. ولكن الإمام الهادي وُلِد في صريا في المدينة المنورة عام ٢١٤ هـ، وتوفي عام ٢٥٤ هـ.

(٤) راجع متشابه القرآن ومختلفة ص ٦١.

(٥) مقدمة شرح الأسماء الحسنى للملا هادي السبزواري.

الهادي (عليه السلام) قاعدة في وصف الله تعالى فقال: «إن الله لا يُوصف إلا بما وصف به نفسه»(١).

ومهما يكن، وفي هذه العُجالة، يتبادر إلى الذِّهن السؤال الآتي: لماذا يا تُرى فرض المعتزلة هذه العقيدة على المسلمين؟ ولماذا رفضها الحنابلة بشدّة؟

في الواقع، لقد تولّى كلٌ من ثمامة بن الأشرس (٢١٣ هـ)، وأحمد بن أبي داود (ت ٢٢٠ هـ) مهمّة فرض هذه العقيدة على الناس (رسميًا)، «باستعداء الدولة على المخالفين». وتولى أبو موسى المردار (ت ٢٢٠ هـ) والجعفران(٢)، مهمة فرضها على الناس (كلاميًا)، مندفعين في ذلك إلى حدِّ تكفير المخالف والممتنع عن القول بخلق القرآن. ولم يكن كذلك موقف معتزلة البصرة(٣).

وتشير النصوص إلى أن السبب الذي دعى المعتزلة إلى فرض هذه العقيدة هو الخوف من أن يضاهي المسلمون في قولهم بقِدَم القرآن، عقيدة المسيحيين في القول بقِدَم كلمة الله، وهو أقنوم الابن، وتاليًا أُلوهية المسيح.

لقد توهّم المعتزلة أن القول بقِدَم القرآن إنما يترتب عليه أن يحلّ القرآن في نفوس المسلمين مكانة المسيح من النصارى إذ كلاهما: القرآن والمسيح كلمة الله(٤).

وأما تشدّد الحنابلة في معارضة هذه العقيدة، فيعود إلى أن النبي ﷺ لم يدع إليه أو أحد من الصحابة، ولأن هذه المسألة كلامية وهم (أي الحنابلة) فقهاء لا متكلِّمين، ولسبب آخر هام. هو الخوف على العامّة من أن يلتبس

---

(١) ابن الجوزي: فنون الأفنان في عيون علوم القرآن، تقديم أحمد الشرقاوي، الدار البيضاء، مطبعة النجاح، لاط، سنة ١٩٧٠، ص ٢٥. واللافت أن د. رشيد خيّون قد استبعد ورود هذا الحديث. راجع جدل التنزيل ص ٣٥٦.

(٢) هما جعفر بن حرب (ت ٢٣٦ هـ) وجعفر بن مبشر (ت ٢٣٤ هـ).

(٣) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص ٣٣١. وراجع عن المسألة د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ١٣٠ وما بعدها.

(٤) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ١٣٤.

عليهم لفظ (الخلق) بلفظ (الاختلاق) أي الكذب[١]، وهذا ما أشار إليه القاضي عبد الجبار عند معالجة خلق القرآن في هذا الجزء من الموسوعة[٢].

يبقى أن أُشير، إلى أن محنة الحنابلة في هذه المسألة، لا تعود إلى أسباب فكرية محضة، بقدر ما تعود إلى موقف ابن كلاب والمحاسبي من المأمون، ونعته بالفسق، وتمنعهما من حضور مجلسه مما أدَّى إلى سوق ابن حنبل إلى طرسوس، وجرى عليه ما جرى. هذا ما أشار إليه الباقلاني في رسالته إلى شيخه الباهلي (وهو كبير الأشاعرة في زمانه)، عندما تمنع الأخير من حضور مجلس عضد الدولة البويهي، لأن غرض الملك بنظر الباهلي «أن يقال أن مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر الكبيرة»[٣].

يقول الباقلاني في رسالته إلى شيخه الباهلي، مُعتَرِضًا فيها على تمنّع شيخه من حضور مجلس عضد الدولة البويهي، يقول الباقلاني: «هكذا قال ابن كلاب والمحاسبي، ومَن في عصرهم، أن المأمون فاسق، ولا نحضر مجلسه، حتى سيق أحمد بن حنبل إلى طرسوس، وجرى عليه بعده ما عرف، ولو ناظرناه لكفّوه عن هذا الأمر، ويتبيَّن لهم ما هم عليه بالحجّة (إشارة إلى المناظرات التي كانت تُعقَد حول مسألة خلق القرآن). وأنت أيضًا أيها الشيخ تسلك سبيلهم حتى يجري على الفقهاء ما جرى على أحمد. وها أنا خارج إن لم تخرج»[٤]. وفعلًا حضر الباقلاني مجلس عضد الدولة وناظر واحتجَّ لمذهبه.

وبعد هذا المدخل التاريخي عن مسألة خلق القرآن، أُشير إلى أن القاضي عبد الجبار في هذا الجزء، سار على منهج أسلافه في المسألة، فقال بحدوث القرآن واستدلَّ عليه بالقرآن والحديث[٥]. ودعى إلى حمل القرآن على

(١) راجع تفاصيل هذه المسألة في علم الكلام للدكتور أحمد صبحي ١٣٦/١ وما بعدها.

(٢) المغني ٢١٦/٧ و٢١٦.

(٣) ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك ٣/ ٥٩٠ و٥٩١. وأيضًا تبيين كذب المفتري ص ١١٩.

(٤) القلقشندي: صبح الأعشى ٩/ ٣٩٢ و٣٩٣.

(٥) المغني ٧/ ٧٢ و٧٦ و٧٨.

ظاهره[١]، وكرَّر الكلام على الصفات الإلـٰهية، ملخِّصًا ما ذكره في كتبه السابقة[٢]، ومُستَعينًا بالوقت عينه بأدلة شيوخه من المعتزلة كأبي علي، وأبي هاشم، وأبي إسحـٰق، عارِضًا ومنذ البداية الآراء المختلفة في الكلام على القرآن[٣]، مُبَيِّنًا المواضع التي يتناولها كتابه[٤]، مُحاجِجًا كثيرًا مُخالِفِيه والقائلين بقِدَم القرآن.

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ٣٠/ ٩/ ٢٠١٠

(١) م.ن. ص ٧٣.

(٢) م.ن. ص ٤٥.

(٣) م.ن. ص ٣.

(٤) م.ن. ص ٥.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الكلام في القرآن[1]
وسائر كلام الله[2] سبحانه وتعالى

[في بيان الآراء المختلفة حول جنس الكلام في القرآن]

اختلف الناس في ذلك، والذي يذهب إليه شيوخنا: أن كلام الله عزّ وجلّ من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروف منظومة وأصوات مقطّعة. وهو عَرَض يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يُسمع، ويُفهم معناه، ويؤدّي المَلَك ذلك إلى الأنبياء ـ عليهم السلام ـ بحسب ما يأمر به عزّ وجلّ ويَعلمه صلاحًا، ويشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الأقسام؛ ككلام العباد.

ولا يصحّ عندهم إثبات كلام قديم مخالف لكلامنا، كما لا يصحّ إثبات حركة قديمة. ولا يصحّ إثبات كلام مُحدَث مخالف لهذا المعقول أيضًا، على ما يقوله بعضهم من أن الكلام قائمٌ بنفسه.

(١) القرآن: ما كان لفظه ومعناه من عند الله بوحي جليّ. هو اسم على غير مشتقّ، خاص لكلام الله. قال بعض الفضلاء: القرآن في الأصل مصدر قرأت الشيء، بمعنى جمعته، أو قرأت الكتاب، بمعنى تلوته. ثم نقله أهل الكلام إلى مدلول المقروء، وهو الكلام الأزلي القائم بذاته. (الكليات ص ٢٦٤).

(٢) كلام الله: هو حروف منظومة وأصوات مقطعة بتقطيع خاص، وهو قائم بالله تعالى. (أصول الدين للبزدوي، ص ٥٥). وصفة له أزلية قائمة. وهي أمره، ونهيه، وخبره، ووعده، ووعيده تعالى. (أصول الدين للبغدادي ص ١٠٦).

ثم اختلف شيوخنا في فروع تتصل بذلك، نحو القول في بقاء الكلام، وفي الحكاية والمحكيّ[(١)]، وفيما يحتاج إليه الكلام من بِنية وغيرها، وفي أنّ الكلام هو الصوت أو غيره، إلى ما يتّصل بذلك، على ما سنبيّنه من بعد.

ولا خلاف بين جميع أهل العدل[(٢)] في أن القرآن مخلوق مُحدث مفعول؛ لم يكن ثم كان، وأنه غير الله عزّ وجلّ، وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد، وهو قادر على أمثاله، وأنه يوصف بأنه مُخْبِر به وقائل وآمر وناهٍ من حيث فَعله. وكلّهم يقول: إنّه عزّ وجلّ متكلّم به.

وذهب «هشام بن الحكم»[(٣)]، ومَنْ تَبِعه في القرآن، إلى أنه صِفة لله تعالى لا يجوز أن تُوصف؛ لأنّ الصفات لا تُوصف.

وذهب «ابن كلاب»[(٤)] إلى أنّ كلام الله عزّ وجلّ غير مخلوق ولا محدث، وأنه قديم بقِدمه، وإن لم يصف كلامَه بالقِدم ولا بالحدوث؛ لأنّ القديم إنما يكون قديمًا بقِدَم قام به، ولا يجوز قيام القِدم بالصفة، ولا يقال في القرآن: إنه غير الله تعالى، ولا بعضه، ولا هو هو.

---

(١) أورد القاضي كلامًا مفصلًا عن هذه المسألة، في آخر هذا الكتاب. (راجع هنا من ص ١٩٤ إلى ص ٢١٢).

(٢) وهم المعتزلة أنفسهم، وهذا الاسم من ألقابهم، لقولهم بالعدل والتوحيد، ويطلق هذا الاسم على الشيعة أحيانًا، وذلك لأنهم متفقون مع المعتزلة في عقيدة العدل. (موسوعة الفرق الإسلامية (مشكور) ص ٣٨٧).

(٣) هشام بن الحكم . . . ـ ١٧٩ هـ: هو أبو محمد الشيباني، متكلّم، مُناظِر، كان شيخ الإمامية في وقته، وهو من تلامذة الإمامين الصادق والكاظم (عليهما السلام). وُلِد في الكوفة وسكن بغداد، صنّف الكثير من الكتب منها: الإمامة، القدر، الشيخ والغلام، الرد على الزنادقة، الرد على هشام الجواليقي، الرد على المعتزلة في طلحة والزبير. وغيرها الكثير. توفي سنة ١٧٩ هـ. (منهج المقال ص ٣٥٩؛ النجاشي ص ٣٠٤؛ فهرست الطوسي ص ١٧٤؛ سفينة البحار ٧١٩/٢؛ راجع أطروحتي في الدكتوراة عنه، الجامعة الإسلامية في لبنان).

(٤) ابن كلاب . . . ـ ٢٤٥ هـ: هو عبد الله بن سعيد بن كلاب، أبو محمد القطان: متكلّم، من العلماء، يقال له «ابن كلاب». ومن كتبه: «الصفات» و«خلق الأفعال» و«الرد على المعتزلة». توفي سنة ٨٦٠ م. (فضل الاعتزال ص ٢٨٦؛ الطبقات الصغرى للسبكي؛ ابن النديم ص ١٨٠).

وارتكب «الأشعري»(١) القول بأن القرآن قديم، وقال: لا يقال فيه هو الله، ولا غير الله، ولا هو هو، ولا غيره.

وحُكي عن بعض «الحَشَوِيّة»(٢) أنه قال في القرآن: هو الخالق.

وفيهم مَنْ قال: هو بعضه.

وقد حُكِي عن بعضهم في القرآن: إنه جسم.

وعن بعضهم: أنه ليس بجسم ولا عَرَض.

ثم اختلفوا، فمنهم من قال: يوجد في غير مكان.

ومنهم مَنْ قال: يوجد في مكان.

ومنهم مَنْ أحال أن يكون القرآن في الحقيقة فِعلَه عزّ وجلّ، ممّن يقول بالطبائع.

ومنهم مَنْ جعله حروفًا مؤلَّفة.

ومنهم مَن زعَم أنه الحروف ولا نَظْم فيه.

ومنهم مَن زعم أنه الحروف والنَّظم.

ومنهم مَن في الكلام: إنه عَرَض وجسم؛ لأنّه حروف وتأليف.

ومنهم مَن قال: إنه يجوز أن يكون الكلام جسمًا وعَرَضًا، ويجوز أن يكون عرضًا دون جسم؛ فإنْ كان جسمًا وعرضًا فهو حروف وتأليف، وإن كان

---

(١) الأشعري ٢٦٠ ـ ٣٢٤ ـ: هو علي بن إسماعيل بن إسحٰق، أبو الحسن: مؤسّس مذهب الأشاعرة. من الأئمة المتكلّمين المجتهدين، وُلِد في البصرة وتلقى مذهب المعتزلة ثم رجع وخالفهم، من تصانيفه: إمامة الصديق، الرد على المجسمة، مقالات الإسلاميين، الإبانة عن أصول الديانة، وغيرها، توفي سنة ٩٣٦ م. (طبقات الشافعية ٢/ ٢٤٥؛ المقريزي ٢/ ٣٥٩؛ ابن خلكان ١/ ٣٢٦؛ البداية والنهاية ١١/ ١٨٧؛ الكتبخانة ٧/ ٣؛ دائرة المعارف الإسلامية ٢/ ٢١٨).

(٢) هو لقب أطلقه المعتزلة على أصحاب الحديث، لقولهم بالتجسيم والتشبيه، ولُقِّبوا بذلك لاحتمالهم كل حشو رُوِيَ من الأحاديث المختلفة المتناقضة، وجميعهم يقول بالجبر. (معرفة المذاهب ص ١٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٧/ ٤٣٩).

عرضًا دون جسم فهو تأليف الحروف دون الحروف، وإنْ كان لا ينفكّ من الحروف، كما لا ينفكّ؛ إذ هو مسموع من صوت.

وهذا جملة ما اختلفوا فيه.

[في بيان المواضيع التي يتناولها هذا الكتاب]

ونحن نذكر الدلالة على الصحيح من ذلك، ونُورد فيه فصولًا تسهّل الكلام فيه؛ لأنه لا سبيل إلى القول في كلام الله تعالى وأوصافه إلّا بعد أن نبيّن حدّ الكلام في الشاهد، وأنه من جنس الصوت، وأنه مقدورٌ للعبد، وهو عرض مُدْرَك لا يبقى، وهو مما يختصّ المحل، ولا يُوجب للجملة حالًا، وإنما يُوصف به مَن يُوصف لأنه فعله وأحدثه.

ثم نبيّن من بعد أنه تعالى ذِكْره مُتكلِّم، وأنه ليس بمتكلِّم لنفسه، ولا بكلام قديم، وأنه متكلِّم بكلام مُحدث، وأنّ طريق إثباته متكلّمًا هو إثبات كلامه حادثًا من جهته.

ونبيّن الوجه الذي يصح أن يوجد كلامه عليه، والوجهَ الذي يحسن ويقبح عليه؛ فإنه لا يجوز أن يعرِّفنا مراده إلّا بكلامه.

ونبيّن كيفية طريق معرفة مراده بكلامه، ونذكر من بعدُ الكلامَ في الحكاية والمَحكيّ، وما يتّصل به من فروعه.

ونبيّن بطلان ما يهذون به من أن كلام الله عزّ وجلّ لا هو الله ولا غيره، إلى سائر ما يذهب إليه مَنْ خالفنا.

ونُوجز القول في إعجاز القرآن، وما يتّصل به من وجه إعجازه، وزوال طعن الطاعنين فيه، وذكر أحكامه، إلى باب القول في النبوّات إن شاء الله.

فصل في ذكر حقيقة الكلام وما يتّصل به من غيره

تحديد الشيء فرع على العلم به، لأنه إنما يُقصد بتحديده حصره على وجه لا يدخل فيه ما ليس منه، ولا يخرج عنه ما هو منه؛ ولذلك لا يصحّ أن يُحدّ الجسم بأنه المختصّ بالطول والعرض والعمق إلّا بعد العلم بما هذه حاله،

ولا يجوز أن يُحدّ القادر بأنه الذي يختصّ بصحة الفعل منه مع السلامة، إلّا وقد علمنا بالدليل مَنْ هذه حاله ومفارقته لغيره.

فإذا صحّ ذلك وثبت أن الكلام يُعلم ضرورة من جهة الإدراك؛ لأنه من أوضح ما يدرك من الأشياء، فيجب أن يصح هنا بيان حدّه وحقيقته.

[في بيان تعريف الكلام وماهيته]

والذي نختاره في حدِّ الكلام: أنه ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة، حصل في حرفين أو حروف. فما اختصّ بذلك وجب كونه كلامًا، وما فارقه لم يجب كونه كلامًا. وإنْ كان يفيد من جهة التعارف لا يُوصف بذلك، إلّا إذا وقع ممن يفيد أو يصح أن يفيد، فلذلك لا يوصف منطق الطير كلامًا، وإنْ كان قد يكون حرفين أو حروفًا منظومة.

والأصل في هذا الباب أنّ جنس الصوت قد يختلف الوجه الذي يحدث عليه، فقد يكون صوتًا مفيدًا غيرَ مقطَّع، وقد يكون مُقطَّعًا في جنسٍ واحد، وقد يكون مقطّعًا في جنس على وجه يتّصل تارة في الحدوث وينفصل أخرى، وقد يحدث على وجهٍ يكون حرفًا وحروفًا. وقد يحدث على وجه لا يوصف بذلك؛ كصرير الباب، وإن كان قد يكون من جنس بعض الحوف، وإنّما تُكشف الحروف بأن يحدث الصوت في بِنية ومخارج مخصوصة، كبِنية الفم وغيره.

وإذا صحّ ذلك وعقلنا مفارقة الصوت الذي ليس بحرف لما هو حرف منه، وعَقلنا مُفارقة الحرف للحروف، ومفارقة الحروف المنفصلة للمتّصل منها، لم يمتنع أن نلقّب ما كان حروفًا منظومة على وجهٍ مخصوص، بأن تترتّب في الحدوث على وجهٍ تتّصل به ولا تنفصل، بأنه كلام؛ لنبيِّنه من غيره مِنَ الأجناس، ومِنْ جنسه إذا وقع على غير هذا الوجه؛ كما أبنا العلم بكونه مما يقتضي سكون النفس إلى معلومه من غيره من الأعراض المخالفة والموافقة.

وإنما لم نقتصر في تحديد الكلام على أنه الحروف المنظومة؛ لأنه قد يكون كلامًا وإنْ كان حرفين، كما يكون كلامًا إذا كان حروفًا.

وإنما لم نذكر في جملة الحدّ أنه أصوات مقطّعة؛ لأنه لا يكون حروفًا منظومة إلّا وهي أصوات مقطّعة، فذكر ذلك يُغني عن ذكر الأصوات؛ ولأنّ الكلام لا يبيَّن بكونه أصواتًا مقطّعة من غيره؛ لأنه قد يكون كذلك ولا يكون كلامًا، ولا يكون حروفًا منظومة دون ذكر الأصوات.

[في ذكر رأي أبي علي الجبائي في حقيقة الكلام]

ومن قول «أبي عليّ»[1] رحمه الله: إنّ الحروف غير الأصوات، وإنّ الكلام هو الحروف؛ فعلى طريقته الاقتصار في حدّه على أنه الحروف أوْلى؛ لأنّ عنده أنها الكلام دون الأصوات. ولذلك يقول في المكتوب والمحفوظ: إنهما كلام، وإنْ لم يقارنهما الصوت.

وإنما نقول: إنّ الصوت يوجد معه إذا كان مسموعًا؛ لأنّ الكلام هو الصوت عنده. فكيف يصحّ أن نقول في بيان حدِّ الكلام: إنه أصواتٌ مقطّعة.

[في ذكر رأي أبي هاشم الجبائي في حقيقة الكلام]

و«أبو هاشم»[2] ربما جمع بينهما في ذكر حقيقة الكلام على طريق الكشف والإيضاح، لا لأنه محتاج إليه: لأن من قوله: إنّ الحرفين والحروف متى حصل فيها هذا الضرب المعقول من النظام فيجب كونها كلامًا، ولا يكون بهذه الصفات إلّا وهو أصوات مقطّعة.

---

(١) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبّائي، أبو علي: من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة «الجبّائية» له آراء انفرد بها في المذهب. وله «تفسير» حافل مطوّل قمنا بإعادة بنائه منذ مدة، وصدر عن دار الكتب العلمية، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة. توفي سنة ٩١٦ م. (المقريزي ٢/٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/٤٨٠؛ البداية والنهاية ١١/١٢٥؛ اللباب ١/٢٠٨؛ مفتاح السعادة ٢/٣٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/٢٧٠ ـ ٢٧٤).

(٢) أبو هاشم (٢٤٧ ـ ٣٢١ هـ): هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي، عالِم بالكلام، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سُمّيَت «البهشمية». وله مصنفات منها: «الشامل» في الفقه، و«تذكرة العالم» و«العدة» في أصول الفقه. توفي سنة ٩٣٣ م. تأثر به القاضي عبد الجبار كثيرًا في كتابه «المغني». (المقريزي ٢/٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/٢٩٢؛ البداية والنهاية ١١/١٧٦؛ ميزان الاعتدال ٢/١٣١؛ تاريخ بغداد ١١/٥٥).

[في بيان أن الأصوات المقطعة ليست شرطًا في صحة الكلام]

ولا فصل بين مَنْ أدخل في حدِّ الكلام ذكر الأصوات وبين مَنْ أدخل فيه أنه عرض مُدْرَكٌ لا يبقى، إلى سائر ما يختصّ به من الصّفات التي لا تختصّ الكلام من غيره.

فإذا بَطُل ذل بَطُل ذكر الأصوات المقطّعة في بيان حقيقة الكلام من غيره، ووجب الاقتصار فيه على ما قدَّمناه.

وإنما يذكر شيوخنا في ذكر حدّ الحَيّ[1]: أنه الذي لا يتعذّر كونه عالمًا قادرًا، ويجمعون بين الصفتين؛ لأن حظّ كل واحدة منهما حظّ الأخرى في أنها إنما تَصح لكونه حيًا، فيصح الجمع بينهما للكشف. وليس كذلك حال كون الكلام حروفًا وأصواتًا؛ لأن كونه أصواتًا قد يحصل ولا يكون كلامًا، ولا يحصل حروفًا منظومة إلّا وهو كلام.

فوجب الاقتصار في تحديده عليه، وإنْ كان متى ذكره ذاكر وقصد بجملة كلامه ما ذكرناه لم يَضِرْه ذلك. ولسنا نرجع بالنظام المخصوص إلى معنى سوى الحروف، كما نقوله في تأليف الأجسام؛ لأنّ الحروف عَرَض، ولا يجوز أن يحلّها عرض؛ لأنّ ذلك يستحيل على الأعراض، على ما سبق بيانه.

وإنما ذكرنا ذلك على طريق الاتّساع، وأردنا به أنّ بعضه يحدث تاليًا لبعض من غير قطع وفصل؛ فحلّ من هذا الوجه محلّ الجواهر المُتجاورة التي لا ينقطع بعضها عن بعض. فإذا وُصفت هذ الجواهر بأنها منظومة جاز أن يُوصف ما ذكرناه من الحروف بأنه منظوم. وإذا ثبت أنّ ما ذكرناه معقول، وكان هو المراد بالكلام، فيجب القضاء بصحته.

[في بيان أن لا تعارض بين القاضي ورأي أهل اللغة في حدّ الكلام]

فليس ما يقوله أهل العربية، من أنّ الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنًى، بقادحٍ فيما قلناه، لأنهم قصدوا إلى الكلام الذي حدّدناه فصنّفوه

---

(١) الحيّ: يقول القاضي عبد الجبار: الحيّ هو الجسم المبني بنية مخصوصة. (المغني ٤٦٧/١١). وأما الشريف المرتضى، المعاصر للقاضي، فيقول: الحيّ هو المتميّز تميزًا لأجله لا يستحيل أن يعلم ويقدر ويدرك. (الحدود والحدائق للمرتضى ص ١٥٨).

أصنافًا، ولم يدفعوا كونَ جميعه حروفًا منظومة نظامًا مخصوصًا، ولم يقصدوا بقولهم: «وحرف جاء لمعنى» إلى ما ذكرناه؛ فليس لأحدٍ أن يقول: قد سَمَّوا ما هو حروف ـ ليس بحرف ـ كلامًا.

[في إثبات أن الحرف الواحد ليس كلامًا]

فإنْ قالوا: فهلّا قلتم: إن الحرف الواحد قد يكون كلامًا، نحو قول القائل في الأمر: عِ: عِه يا رجل، و[قِ]: قِه، إلى ما شاكله. فهلّا تبيَّنتم بذلك فساد حدّكم من حيث خرج منه الحرف الواحد، مع أنه كلام! فإن قلتم: إن ذلك ليس بكلام، فحدّنا سليم.

قيل لهم: كيف يجوز ألّا يكون كلامًا مع أنه أمر، والأمر قسم من أقسام الكلام، يختصّ بصفة زائدة على كونه كلامًا، فلا يجوز أن يحصل بالحرف الواحد أمر إلّا ويجب كونه كلامًا.

وبعد، فإنّ ما أفاد يجب كونه كلامًا عندكم؛ لأنّ الكلام قد يكون مفيدًا، ولا يجوز أن يكون مفيدًا إلّا وهو كلام. فإذا كان ما سألناكم عنه مفيدًا فبأن يكون كلامًا أوْلى. وكل ذلك يحقّق ما ألزمناكموه من بعض حدّكم.

قيل لهم: إنّ ما ذكرتموه بانفراده لا يكون كلامًا، وإنما يكون مفيدًا؛ لأن فيه حروفًا لولاها لما أفاد. لكنّ الثابتَ منه دلالة على المحذوف، ولذلك اقتصر عليه. ولا نقول إنه بانفراده أمر، على ما ذكره السائل؛ لأنّه إنّما يكون أمرًا بما حذف منه، ومتى لم يحذف ذلك منه وأُورد في الكلام فلا بدّ من كونه كلامًا؛ لأن جملته تكون حروفًا منظومة. وإنما نقول إنه مفيد على هذا السبيل لا بانفراده، ومتى أورد جملة ما يفيد فلا بدّ من كونه كلامًا. فقد صحّ بهذه الجملة أنّ ما سأل عنه لا يقدح فيما حدّدنا به الكلام.

[في بيان أن الإفادة ليست شرطًا في صحة كون الكلام كلامًا]

فإنْ قال قائل: هلا حدّدتم الكلام بأنه الحروف المنظومة إذا حصلت مفيدة، وليس ثمّة في كتب الشيوخ أنّ الكلام لا يكون إلّا مفيدًا، إلى ما شاكله من الألفاظ الدالّة على ما سألناكم عنه؟

قيل له: لأنّ أهل اللغة قد قسموا الكلام إلى مهمل لا يفيد ـ لأنه لم يتواضع عليه ـ وإلى مستعمل مفيد؛ فلو كان ما ذكرته صحيحًا لم تصحّ منهم هذه القسمة؛ ولأنّ الكلام يصير مفيدًا بالمواضعة، ويكون الكلام صحيحًا، وليس للمواضعة تأثير في كونه كلامًا كاملًا، كما لا تأثير له في كونه صوتًا. وذلك يقول للقائل منهم من غير مدافعة: تواضع العرب على الكلام فحصل مفيدًا بالمواضعة، ويكون الكلام صحيحًا.

يبيّن ذلك أنّ الكلام مهيّأ لصحة المواضعة عليه، كالإشارة والحركة؛ فكما أنّهما لا يصيران كذلك بالمواضعة، فكذلك الكلام.

وإنما لم يُجَب عن هذا السؤال بما يُقال من أن الكلام المجنون والمُبرسم قد يسمّى كلامًا وإنْ لم يُفِد؛ لأنّ قائلٍ أنْ يقول: إنه مفيد في أصل موضوعه، وإنْ كان المتكلّم به لا قصد له.

وله أن يقول: إنّا لا نقصد بقولنا: «إن الكلام هو المفيد»، إلى أنه متى وقع أفاد؛ وإنّما نريد به أنه مما يصح وقوع الفائدة به، وإنْ كان قد يخرج من كونه بهذه الصفة لحالٍ تختصّ المتكلّم.

فإنْ قالوا: إذا لم يوصف ما لا يفيد من الكتابة بأنه كتابة، فهلّا قلتم: إنّ ما لا يفيد من الحروف لا يسمّى كلامًا؛ لأنّ الكتابة أمارة للكلام فهي بمنزلته، فإذا لم يشارك ما لا يفيد منها المفيد، فكذلك الكلام؟

قيل لهم: إنّ الأمر بخلاف ما قُدّر به؛ لأنّا نسمّي ما لا يفيد منها بأنه كتابة إذا حصل على شكل الحروف، وإنْ لم يكن قد نُظِم نظامَ ما يفيد، ولذلك يوصف بأنه كتابة لا تُفهم، وأنه كتابة فاسدة. ولو صح ما سألت عنه لم يجب أن يُقاس الكلام عليه؛ لأنّ قياس بعض الحروف على بعض لا يصح، بل يجب أن نرجع في كل أمر يُقصد إلى تحديده إلى دليل يخصّه.

[في بيان أن فهم المراد ليس شرطًا لكي يكون الكلام كلامًا]

فإنْ قالوا: هلّا حدّدتم الكلام بأنه ما أفاد مراد المتكلّم، أو ما تُفهم منه مقاصد المتكلّم؟

قيل له: لأنّ ما ذكرته يوجب كون الإشارة التي يُفهم بها مراد المُشير كلامًا، وكذلك سائر ما يُتواضع عليه من حركات وغيرها، وكذلك القول في الكتابة. ويوجب أنّ كلام المبرسم الهاذي ليس بكلام؛ لأنّه لا يفهم مُراده. ولا يصحّ أن يحدّ الكلام بأنه حركات مخصوصة؛ لأنّ جنسه مخالف لجنس الحركات، فكيف يجوز أن يحدّ بذلك!.

[في بيان أن الكلام ليس بحركات لأنه مُدْرَكٌ مسموع ونقد القاضي لأبي علي]

ولو صحّ على ما يقوله شيخنا أبو عليّ رحمه الله: «حاجة الكلام إلى الحركات»، لم يصح هذا الحدّ؛ لأنّ ما يحتاج إليه الشيء لا يصح إدخاله تحت حدّه، فلو جاز ذلك في الحركات لجاز في المحل والبنية، وفساد ذلك ظاهر.

وإنما قلنا: إنّ الكلام ليس بحركة؛ لأنه مُدرَك مسموع. ويستحيل ذلك في الحركات فيما قلته، بل يجب كونها متضادَّة. والحروف تتضادّ عند شيوخنا على خلاف تضادّ الحركات. وكل ذلك يُبطل القول بأنّ الكلام حركات مخصوصة. وهذا يُبطل قول من حدّ الكلام بأنه حركات تقرع الهواء وتحصل في الجوّ مع تقطيع الهواء فتسمع كلامًا؛ وذلك لأنّا قد دلّلْنا على مفارقة الكلام للحركات في الحسِّ؛ وذلك يُبطل هذا القول.

وقد يصحّ عندنا وجود الكلام في لسان الإنسان، وإنْ لم يُوصف ذلك بأنه قرع في الهواء أو تقطيع له.

ولا يجوز أن يحدّ الكلام بأنه الحروف الخارجة من مخرج مخصوص؛ لأن الخروج والتحرّك يستحيل على الكلام في الحقيقة، فكيف يجوز أن يُحدَّ به؟

وبعدُ، فالقديم ـ تعالى ذكره ـ لو فعل الكلام في جسم ليس بذي مخرج لصح، ولكان كلامًا في الحقيقة، فلا يصح إذن ما قاله، وكيف تدخل آلة

الكلام في حدّ الكلام مع العلم بأنّ الشيء لا يجوز أن يحدّ إلّا بما يُبيّن به من الصفات الراجعة إليه، دون ما يرجع إلى سببه ووجه وجوده.

ولا يصحّ أن يُحدّ الكلام بأنه ما يحدُث عن الاصطكاك في مخارج مخصوص، لما بيّناه من صحة وجود الكلام من جهة الله تعالى على غير هذا الوجه؛ ولأن سبب الشيء وآلته لا يدخلان تحت حدِّه.

وجملة القول في ذلك: أنّ ما ذكرناه من الحروف المنظومة معلومٌ باضطرار، والفصل بينه وبين غيره معقول، ومعرفة ما يفيد منه، ومفارقته لما لا يفيد ـ وإن صحّ أن يُتواضع عليه ـ ظاهر.

فإذا جعلنا قولنا «كلام» عبارة عنه، فقد أغفلنا المخاطب ما يريد، تَلخَّص لنا تحديد العبارة أمْ لم يتلخّص.

وقد يقصد في بعض الأوقات في تحديد الشيء إلى الإبانة عمّا يعرفه كلّ أحد من نفسه؛ لأنّه في الإفهام أبلغ من الإحالة على عبارة أكشف منها.

ولذلك يُحدّ الإنسان بأنه هذه الجملة المبنية هذا الضرب من البِنْية؛ ولذلك ينبه ـ عند ذكر حال القادر ـ على الحكم المُوجب عنه؛ لأنّه ينشكف به المراد، فنقول: هو الذي يختصّ بالصفة التي معها يصحّ الفعل منه مع السلامة.

وكل ذلك يبيِّن صحة ما قصدنا بيانه بهذا الفصل.

فصل في إبطال القول بأن الكلام معنًى قائم في النفس

[في إثبات طرق معرفة الكلام بواسطة العقل]

اعلم أن إثبات ما لا طريق إلى معرفته من جهة الاضطرار أو الاكتساب لا يصح، كما أن إثبات ما لا يُعقل وما لا يصح اعتقاده لا يصح؛ وذلك لأنّ المُثْبِت لأمرٍ يدّعيه لا بدَّ من أن يلتجىء في إثباته إلى طريقٍ يعرفه به.

فإذا ثبت أنه لا سبيل إلى إثباته بوجهٍ من وجوه العلم، فالواجب نفيه؛ لأنّه متى بيّن ذلك من حاله جرى إثباته مجرى إثبات ما لا يُعقل، وإنّما يُفارقه في حصول الشّبهة على مُثْبته وتصوّره أنّ إلى إثباته طريقًا، فتفارق حاله عنده حال ما لا يُعقل. فأمّا إذا ثبت انتفاء طرق العلوم فيه، فيجب أن يُساويه. ولولا صحّة ما ذكرناه لجوّزنا ما يدَّعيه كل أحد من إثبات المعاني، وإنْ لم يكن له إلى إثباتها سبيل. وتجويز ذلك يؤدّي إلى الجهالات، بأنْ يقال: يجب ألّا نؤمن أنّ مع العلّة التي ندّعي أنها مُوجبة للحكم معنًى سواها هو المُوجب للحكم دونها. ومع ذلك المعنى معنًى ثالثًا، حتى لا ننتهي إلى حدّ، إلّا ويمكن ذلك فيه.

وكذلك القول في تضادّ الضدّين، وما يستحقّ به الذمّ أو المدح، وما تعلق من المعاني بغيره.

وفي ذلك إبطال أصول الأدلّة، ومتى جازت هذه الشبهة فيها، فهي في العبادات أجوز.

وهذا يؤدّي إلى ألّا نثق بحقائق الأسماء، وأن يُدّعى فيها ما لا دليل عليه، وفي ذلك ارتكاب التجاهل في الأسماء والمعاني جميعًا. وما أدّى إلى ذلك وجب الحكم بفساده.

فإذا صحّت هذه الجملة، فمن ادّعى أنّ الكلام ليس هو هذا المعقول، وأنه معنى في القلب، ولم يُشِرْ به إلى سائر ما عقلناه من أفعال القلوب، فقد ادّعى إثبات معنى لا سبيل إلى معرفته باضطرار ولا بدليل، فيجب نفيه؛ ولذلك ألزم الشيوخُ قائلَ هذا القول تجويز إثبات معانٍ أُخَر سوى ما قاله، وأن يحصل ذلك المعنى الذي في النفس مُنْبِئًا عن الآخر، فإنّ الأصوات أيضًا هي معنى في النفس دون هذا المعقول، وأنّ هذا المعقول دلالة عليه، وكذلك القول في سائر أجناس الأعراض.

وفي ذلك إبطال ما عقلناه وعرفنا حكمه، وإثبات ما لا سبيل إلى معرفته، وفي هذا من الجهالات ما لا خفاء به.

[في بيان مُفارقة حال الكلام لحال الإرادة[١] والعلم[٢]]

فإن قال: إني أدّعي العلم بما ادّعيته ضرورة، وإنكم في نفيه بمنزلة مَنْ ينفي الإرادة أو العلم، أو ينفي الأعراض أجمع.

قيل له: إنّ الواحد منّا يعقل ما يختصّ به من أحواله، في كونه مريدًا وكارهًا وعالمًا، ثم يستدلّ بجواز خروجه عن هذه الصّفات على أنه يختصّ بها لمعانٍ في قلبه، وليس يصحّ ادّعاء حال يعقلها يتوصل بها إلى إثبات ما ادّعيته من الكلام؛ لأنّ الكلام نفسه لا يدلّ على أمرٍ آخر في القلب يُنْبىء عنه، كما أنّ الحركة لا تنبىء عن معنى يختصّ به الفاعل، سوى كونه قادرًا. فإذا صحّ ذلك بَطُل ادّعاؤك العلم الضروري بما تذهب إليه من إثبات معنى في النفس تُسمّيه كلامًا. وفارق حاله حال الإرادة والعلم إلى سائر ما ذكرته.

فإن قال: إني أعلم باضطرار في قلبي معنى يُطابق هذه الحروف، وكل عاقل يعلمه من نفسه إذا خطر بباله الأمر، ويحدث في نفسه ما يريد التكلّم به، فإذا صحّ ذلك وجب إثباته. وهذا طريقكم في إثبات التمنّي، معنى في القلب سوى القول المخصوص.

قيل له: إنّ ما تدَّعيه من معنى في النفس يطابق الحروف ليس بمعلوم، وإن لم يرجع في إثبات التمنّي إلا إلى هذه الطريقة، فحالنا كحالك فيه، وإنما

---

(١) الإرادة: هي اختيار كون شيء في وقته. (التوحيد للماتريدي ص ١٠). وهي اختيار الفعل (عند المعتزلة).م.ن. والإرادة عند المحققين هي خلوص الدّاعي عن الصّارف أو ترجّحه عليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥١). والقصد إلى الفعل هو نفس الإرادة له. (المعتمد في أصول الدين ص ٧٧). وذهب كثير من المعتزلة إلى أن الإرادة اعتقاد النفع، أو ظنّه، فإن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل والترك على السّويّة، فإذا حصل في القلب اعتقاد النفع في أحد طرفيه أو ظنّه، ترجّح بسببه ذلك الطرف، وصار مؤثّرًا عنده. (شرح المقاصد ١/ ٢٣٦).

(٢) العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به. (الإنصاف ص ٢٢؛ المعتمد في أصول الدين ص ٣٢ و٢٧٨؛ الشامل في أصول الدين ٢/ ٧٤؛ أصول الدين للبزدوي ص ١٠؛ المغني ١٢/ ١٩). ويذهب القاضي عبد الجبار في بعض كتبه إلى أن العلم هو اعتقاد واقع على وجه. (المحيط بالتكليف ص ١٢٠؛ وشرح الأصول الخمسة ص ١٩٠). وفي موضع آخر هو اعتقاد واقع على وجه مخصوص. (شرح الأصول الخمسة ص ١٩٣). وأما في «المغني...» فيرى القاضي بأن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به، إذا وقع على وجه. (١٢/ ١٠). وفي موضع آخر، هو اعتقاد الشيء على ما هو به بوجه يقتضي سكون النفس. (١٢/ ١١).

يثبت الخاطر معنى لأنه كلام خفيّ، وكذلك حديث النفس، وذلك مما يتبيّنه الإنسان، وربما يلتبس عليه الفكر في حروف الكلام بحديث النفس، وكل ذلك لا يخرج عن أن يكون هو هذا الكلام المعقول، وإنْ كان خفيًّا بالتفكّر فيه.

يُوضح ذلك أن من يحدِّث نفسه لو حُبِست أنفاسه لتعذّر ذلك عليه كتعذّر الكلام، ولو رامَ إظهاره لصار كلامًا مسموعًا، ولا يبعد عندنا، وهو على ما هو به، أن تسمعه الجنّ والملائكة كما يسمع بعضهم كلام بعض، وإنْ لم تسمعه لخفائه. وقد يحدِّث نفسه ببناء دار فيظنّ أنها مصوّرة في نفسه، ولا يُوجب ذلك كون البناء معنى في النفس يُطابق البناء نفسه؛ فكذلك القول في الكلام: إنه قد يتفكّر فيه ويرتّبه في النفس كالبناء، وإنْ لم يكن سِوى المسموع.

[في بيان أن الكلام ليس معنًى قائمًا في النفس]

فإن قال: أليس العقلاء أجمع يقولون: إن في نفسي كلامًا سأقوله أوّلًا أقول لك، وفي نفس فلان كلام يخفيه ولا يُبديه. وقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [الفتح: الآية ١١]، فأثبت في القلب قولًا.

وقد يقال: فلان يتكلّم، وإن كان في الحال ساكنًا. ويقال: فلان يرتّب الكلام في نفسه ثم يتكلّم به. وفلان يبتدىء الكلام من غير رويّة، وكل ذلك يبيّن أنّ العقلاء يعلمون أنّ في أنفسهم كلامًا سوى المسموع.

قيل له: إن إثبات المعاني بالأقوال والأسماء لا يصح؛ لأن الواجب إثباتها بالطريق الذي تثبت منه، ثم يعبّر عنها. ومتى لم تُعلم أولًا لم تَصح من المتكلّم العبارة عنها، ولا أن يُفهمها غيرَه بالعبارة، فكيف يُمكن التوصّل إلى إثبات ما ادَّعوه بالعبارات؟

وبعد، فلا يخلو فيما وردته من أن يُدعى على العقلاء بهذا المعنى في النفس باضطرار، فلذلك قالوا فيه هذا القول. فإنْ كان كذلك فيجب أن نُشاركهم في هذا العلم، وأن نطرح التعلّق بعباراتهم. وإنْ عَلِمُوه بالدليل، فيجب إيراد الدليل وإلغاء العبارة، وذلك يبيّن إبطال ما تعلّق به.

على أن غرضهم بقولهم: «في نفسي كلام»: أنّي عالم بأمرٍ أُريد أن أُبديه لك بالخطاب، وأنا عازمٌ عليه. وإذا بحثت عن هذا الأمر وجدته كما ذكرنا. وكما يقال ذلك فقد يقال: في نفسي بناء دار، وكَتْب كتاب، ودخول بلد. ولا يوجب كونَ ذلك معاني في النفس. ومتى تأوّلوا هذا القول منهم على العلم أو الإرادة أو الفكر تأوّلنا عليه ما ذكروه. وكذلك قولهم: في نفسه كلام يخفيه. المراد به ما قدَّمناه. ولذلك يقال: قد أبدى ما في نفسه، ولو كان معنًى في النفس لم يصح إظهاره في الحقيقة، وذلك يبيّن أنّ مرادهم ما قلناه.

وقوله سبحانه: ﴿يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [الفتح: الآية ١١]، فليس فيه أكثر من أنّ قولهم ليس في القلب، ولا يدلّ على إثبات قول في القلب. وإنّما أراد تعالى بذلك أنّهم أظهروا خلاف ما أضمروه، وادّعوا على قلوبهم ما ليس فيها.

وإنّما يقال: فلان يتكلم، وإنْ كان ساكتًا، بمعنى أنه ممّن يوافقه الكلام ولا يَصْعُب عليه إيراد ما في النفس.

وذلك قد يُقرن بالسكوت، فيقال: هذا الرجل ساكت متكلّم. وقد يقال: هو فصيح اللّهجة بليغ القول منطيق. ولا يُراد بذلك أجمع حصول هذه المعاني في النفس. وقولهم: فلان يرتّب الكلام في نفسه ثم يتكلّم به، يَعْنُون به أنه يرتّب معنى الكلام، وإلا كان قولهم: «ثم يتكلّم به» ناقضًا له؛ لأنّ ما رتّب وفُعِل لا يجوز أن يُفعل مِنْ بعد. فقد صحّ أنّ ما أوردوه يبعد التعلّق به.

[في بيان أن الكلام ليس انعكاسًا للفكر والنظر]

فإن قال: إنّ الذي أشير إليه هو الفكر(١) والنظر(٢)؛ لأنّ ذلك هو الكلام، وما سُمع يدلّ عليه.

---

(١) الفكر: يقول القاضي عبد الجبار: الفكر هو المعنى الذي يُوجِب كون المرء متفكّرًا. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٥). وقال أيضًا في «المغني»: هو تأمل حال الشيء والتمثيل بينه وبين غيره، أو تمثيل حادثة عن غيرها به (المغني ١٢/٥). وقال البعض: الفكر آلة من آلات النفس تستعين بها على الإحاطة بالمعلومات. (إثبات النبوّات ص ١٣٢).

(٢) النّظر: هو الذي يؤدي إلى البصيرة. (المغني ١٢/١٨٨). وهو الفكر والتأمل. (الذخيرة في علم الكلام ص ١٦٩). وهو الذي يطلب به العلم أو غلبة الظن. (الشامل في أصول الدين ٢/ ٤).

قيل له: إن كنت إلى هذا أشرت فقد أخطأت في العبارة، وأنت مُصيب في المعنى، وسبيل سبيل من ادّعى أنّ الحركة معنى في النفس وأشار إلى الإرادة.

وقد عَلِمْنا أنّ الفكر لا نسبة بينه وبين العبارات، فكيف يقال إنها دلالة عليه؟ ولِمَ صارت بأن تكون دلالة عليه أوْلى من أن تكون دلالة على العلم والإرادة؟ وكيف يصحّ أن يُوصف القديم سبحانه أنه متكلّم وله كلام، ولا يُوصف بالفكر؟ وكيف يصحّ أن يقال: إن فلانًا يتكلم من غير فكر، إنْ كان الكلام هو الفكر؟ وكل ذلك يُبطل ما ذكره.

فإن قال: أليس قد يفكّر الرجل في الدلالة ولا يُمكنه أن يعبّر عنها حتى يديرها في النفس أوّلًا، فيجب إثبات واسطة بين الفكر والعبارة، وهو الذي يدَّعيه.

قيل له: إنّ ما ذكرته إمّا أن يكون فكرًا تامًّا من حث لم يوفّ النظر الأوّل حقّه، وظنّ أنه قد وفّاه حقَّه، أو يكون فكرًا في تلخيص العبارة عمّا عرفه، والفكر في العبارة عن الدّلالة غير الفكر في الدّلالة، أو يكون فكرًا في ترتيب ما عَلِمه من جملة الدلالة؛ لأنّ النظر في ترتيب الدلالة غير الترتيب فيها، أو يفكّر في استحضار ما علمه وفي جميع ما انتشر من خاطره، أو يكون تذكّرًا لكيفية استدلاله وترتيبها، والتذكّر معرًى من التفكّر، أو يكون حديث النفس الذي هو الكلام الخفيّ. وكل ذلك يُبطل ما تعلّقت به. ولهذه الجملة يسقط قولهم: إنّ الواحد منّا قد يعلم الشيء ثم تتعذّر عليه العبارة إلّا بعد رويّة؛ لأنّ الروية إنّما يرجع بها إلى ما ذكرناه من الفكر أو الكلام الخفيّ.

[في بيان الدلالة على تعذّر الكلام رغم وجود المعنى في النفس]

فإن قال: إنّ مَنْ تتأتّى منه العبارات يجب أن يُفارق مَنْ تتعذّر عليه، ويختصّ بحالٍ مَنْ كان عليها نُسمّيه متكلّمًا، والمعنى المُوجب له نُسمّيه كلامًا. وهذه طريقتكم في إثبات القدرة والعلم.

قيل له: إنّ المُورد للعبارة إنما يصح ذلك منه لكونه قادرًا عالمًا، كالصناعة والبناء، ولا فرق بين مَنِ ادّعى له إثبات حال أخرى وبين مَنِ ادّعى ذلك في سائر الأفعال المُحكمة.

وهذا يُوجِب القول بأنّ التجارة معنًى في القلب، وكذلك الكتابة والصناعة. ومَنْ بلغ هذا الحدّ كفى الخصم المؤونة في أمره، على أنّ قوله: إنّ الكلام معنى في النفس؛ كقول مَنْ قال في الصوت وسائر المُدركات: إنها معانٍ في النفس. ولو جاز لهم ذلك لجاز لآخر أن يقول: إنّ العبارة تُنبِىء عن معنًى آخر في اللّسان دون النفس. ولجاز أن يقال في أفعال القلوب: إنها تُنبىء عن معانٍ أُخَر فيها.

وبعد، فقد ثبت أنّ الخرس يمنع من الكلام، وكذلك السكوت، فلو كان معنى في النفس لما منعنا منه، كما لا يمنع الشلل الذي يختصّ اليد من وجود معنى في النفس.

وبعد، فلو كان الكلام معنى في النفس لم يصح أن يقال في العبارة: إنها تدلّ عليه؛ لأنه لا نسبة بينها وبينه ولا تعلُّق، ولِمَ صارت بأنْ تدلّ عليه بأوْلى من أنْ تدلّ على سائر أفعال القلوب، فكان لا يمتنع كونه مُخبرًا بلسانه وإنْ كان آمرًا بقلبه، كما لا يمتنع كونه آمرًا وإنْ كان غير عالم ولا نادم، وإنما نُحيل كونه مخبرًا آمرًا من غير فَصْل؛ لأنّ به يصير الكلام على هذه الصفة، فلا يُفتقر جنس الكلام إلى أمرٍ به يصير كلامًا، فلا يرجع علينا ما ألزمناهم.

وإنما يتعذّر على الواحد منّا الكلام مع صحة آلته لفَقْد العلم بتَرتيبه، لا لِفقد المعنى الذي ادَّعَوْه في نفسه؛ فسبيلُه سبيل تعذُّر الصناعة مع حصول الآلات وغيرها.

وبعد، لو ثبت في النفس كلامًا على ما زعموه لوجب أن يحصر جنسه حَصر جنس الحروف، ولو كان كذلك لوجب كونه متضادًا كتضادّ الحروف، وألّا يوجد مجتمعًا في حالةٍ واحدة. ولو كان كذلك لم يصح أن يُوصف الإنسان بأنّ في نفسه كلامًا؛ لأن المعنى الواحد منه لا يكون كلامًا. وذلك

يُبطل عمدتهم. ويُوجب أن العبارة لا تدلّ على كل معنى في نفسه، وإنما تدلّ الجملة على جملة المعاني، وذلك لا يصحّ إلّا في الأدلّة.

وبعد، فليس بين العبارة وبين ذلك المعنى من التعلّق ما يُوجب ألّا توجد إلّا معه، فكان يجب أن يصح أن يُتكلّم ويُعبَّر بسائر أنواع الكلام وأقسامه، وإنْ لم يكن في نفسه كلام ألبتّة.

ومتى جوّز ذلك لم ينكر أن يكون هذا حالَ المتكلّمين، وفي ذلك إبطال ما ادَّعوه. وقد اتّفقت الأُمّة أنّ كلام الله سبحانه يُسمع ويُتلى، واختلفوا في معنى ذلك، فمن قائلٍ قول: إنّ نفسه تُتلى. ومنهم مَنْ يقول: إن حكايته تُتلى، ويُجريها مُجراه في إجراء الاسم عليه؛ فمن ادّعى له كلامًا غير ذلك فقد خرج من إجماع الأُمّة. ولسنا نعدّهم في الأُمّة وإنْ خالفوا؛ لأنّ خلافهم حادث بعد إجماع سابق، وذلك مما لا يَقدح في الإجماع.

فصل في أن الكلام هو الصوت الواقع على بعض الوجوه وإبطال القول بأن الكلام غير الصوت

[في بيان كون الأصوات المقطعة والكلام جنسًا واحدًا]

يدلّ على ذلك استحالة وجود الكلام المعقول عاريًا من الأصوات المقطّعة، واستحالة وجود الأصوات المقطّعة عارية من الكلام، ولو كان أحدهما غير الآخر لم يمتنع ذلك فيهما على بعض الوجوه؛ لأنّ ذلك واجب في كل شيئين مختلفين، وإلّا لم يكن لنا طريق نعرف به تغايرهما، ولهذا الوجه قال شيوخنا في المحبّة: إنها الإرادة، وفي الحركات: إنها الأكوان، إلى ما شاكل ذلك.

وقد بيّنًا من قبلُ أنّ كل شيئين يجب جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر، إلا أن يحصل بينهما تعلُّق يوجب فيهما خلاف ذلك. وقد عَلِمْنا أنه لا يمكن أن يحتاج أحدهما إلى الآخر في الوجود؛ لأنّ ذلك يُوجب صحة وجود الأصوات المقطّعة بلا كلام، أو الكلام دونها، كصحة وجود الحياة دون الإرادة. وكذلك إنْ كان التعلّق الذي بينهما تعلّق السبب بالمسبَّب؛ لأنّه على اختلافه يصحّ وجود أحدهما مع عدم الآخر على بعض الوجوه، ولا يصحّ أن

يكون وجود أحدهما مضمنًا بالآخر كالجوهر والكون؛ لأنّ ذلك يجوّز وجود الأصوات المقطّعة مع عدم كل جنس من الكلام، ووجودَ الحروف مع عدم كل جنس من الأصوات المقطّعة، كما يجوّز وجود الجوهر مع عدم كل جنس من الكون. و يصح أن يكون التعلق الذي بينهما كتعلق القادر بالفعل، والقدرة الفعل، أو العالم بالفعل المُحكم، أو العلم أو الإرادة بالأمر، أو لأن فاعل أحدهما يجب أن يفعل الآخر لكون مُلجأً، أو لأن ما دعا إلى أحدهما يدعو إلى الآخر؛ لأن كل ذلك ممّا يجوّز وجود أحدهما مع عدم الآخر على بعض الوجوه. وذلك لا يتأتّى في الأصوات المقطّعة والكلام، فيجب كونهما جنسًا واحدًا.

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا جاز وجود الصوت على كلِّ وجه، ولا كلام؛ ففي ذلك دلالة على أنه غيره، وذلك لأن الصوت على الوجه الذي إذا قُطع كان حروفًا يستحيل وجوده إلّا وهو كلام.

ولم نَقُل: إنّ الكلام هو الصوت مطلقًا، فيلزم ما ذكره.

وإنما قلنا: إنها أصوات مقطَّعة، فمتى وُجد على هذا الوجه كان كلامًا، ومتى لم يُوجد كذلك لم يكن كلامًا.

ولا يُوجب ذلك كونه معنى سوى الصوت، كما نقول في العزم: إنه إرادة على وجه؛ وفي الحركة: إنه كَوْن على وجه. ووجود كون ليس بحركة لا يؤثّر في ذلك، فكذلك القول فيما ذكرناه.

[في إثبات أن الكلام هو الصوت نفسه]

فأمّا قولهم: إنّ الحروف لا تتغيّر والأصوات تختلف، وتبيّن بها صفاء الحنجرة، ورقّة الصوت وغلظه، وتختلف بحسب المخارج، وإنّ ذلك يدلّ على أنه غيره، فبعيد؛ لأنّ الحروف إذا كانت هي الصوت ـ على ما قدَّمناه ـ لم يكن ما ادّعاه، بل يحلّ الصوت كالحروف فيما يتّفق فيه وبه ويختلف، وإنما تُضام الحروف معانٍ أُخر، أو تكثر أجزاؤها تارة وتنقص أخرى، أو تتعرّى عن بعض الأُمور، فيختلف حاله لأجل ذلك. فلا يدلّ ما قاله على أن الكلام غير الصوت. وتمكُّن الصبي من الصوت دون الكلام لا يصحّ

تعلّقهم به؛ لأن الكلام يحتاج إلى العلم بتصريف الآلة، التي هي اللّسان، وغيرها على بعض الوجوه، كما يحتاج إلى آلة مخصوصة، فإذا لم يعلم الطفل ذلك، أو لم تكمل آلته، لم يُمكنه إيجاده، وصار ذلك بمنزلة مَنْ لا يعلم أفعاله المحكمة في تعذّره عليه. ولذلك متى علم ذلك ومرن عليه فَعَل الكلام. وقد يفعل اليسير من الكلام من غير تعليم باتّفاق، وكل ذلك يُبطل ما تعلّق به.

وصحّة وجود الصوت في المحال الصلبة، واستحالة وجود الكلام فيها، إلّا أن تكون مبنيّة بنية مخصوصة وتتعلّق بمخرج مخصوص، لا يدلّ على ما قالوه؛ لأنّ أحدنا يفعل الكلام بآلة، وكل حرف منه يحتاج إلى بنية، فلا يمتنع أن يحتاج في إيجاد الصوت، على وجهٍ يكون كلامًا، إلى أمرٍ لا يحتاج إليه في جنس الصوت، كما يحتاج إليه في التأليف، الذي هو الكتابة والصناعة، إلى آلات لا يحتاج إليها في إيجاد جنسه.

فأمّا ما يوجد من فعل القديم؛ فالكلام، والصوت الذي ليس بكلام، تتساوى في صحة وجودهما في كل محلّ، على ما سنبيّنه.

ويبيّن ما قلناه: إنّ الصوت والكلام يقدر عليهما، فلو كان الكلام سوى الصوت الواقع على وجه لصحّ منّا إيجاده بالقدرة دون الصوت، أو إيجاد الصوت دونه؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إنّ الصوت سببٌ له، فمتى وُجِد وجد الكلام بوجوده؛ لأن المُولِّد لهما جميعًا ـ إن كانا معنيين ـ هو الاعتماد.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ الاعتماد من حقّه أن يولّدهما جميعًا، فلذلك يستحيل وجود أحدهما إلّا مع الآخر؛ لأنّ الاعتماد قد يولّد الصوت، ويمتنع وجود الكلام معه؛ فعلم أنّ امتناعه إنما هو لأنه صوت على بعض الوجوه، فمتى تعذّر منه إيجاده على ذلك الوجه تعذّر عليه إيجاد اكلام.

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا جاز وجود الحروف بالكتابة والحفظ ولا صوت، ففي ذلك دلالة على أنه غير الصوت.

وذلك لأنّ المكتوب عندنا هو أمارات الحروف، والحفظ هو العلم بكيفيّته على وجه يمكنه أداؤه إذا كان صحيح الآلة، وذلك يُبطل ما تعلّق به.

ونحن نستقصي ذلك عند الكلام في الحكاية والمحكيّ إن شاء الله، وما ذكرناه الآن كافٍ في هذا الباب.

فصل في الدّلالة على أن الكلام ليس بجسم وما يتّصل بذلك

[في بيان مفارقة حال الكلام لحال الأجسام]

الإدراك يتعلّق بالشيء على أخصّ أوصافه، وقد دلّلْنا على ذلك من قبل، فإذا صحّ ذلك وثبت كون الجواهر متماثلة، فيجب القطع على أنّ الكلام مخالف لها؛ لأنه لو كان من جنسها لوجب أن تُدرك الجواهر كلّها على الوجه الذي يُدرك عليه الصوت، لأنه لا يمكن أن يقال: إنّ جميعها بمنزلة الصوت والكلام فيما يختصّان به. ولا يُدرك مع ذلك؛ لأن المدرك من حقّه أن يُدرك متى وُجِد، والآفة عن المُدرك مرتفعة. وفي عِلْمنا أنّا لا نُدرك الجواهر على الحدّ الذي نُدرِك [عليه] الكلام دليل على أنه مخاف له، ولو كان من جنسه لوجب صحة البقاء عليه كالجواهر. وفي عِلْمنا خلاف ذلك، من حيث لا نُدركه إلّا في وقتٍ واحد، دلالةٌ على فساد هذا القول.

ولو صحّ بقاؤه لأدّى إلى ألّا يوثق بشيءٍ من الكلام، لأنه كان لا يُنكر بقاء الزاي والياء إلى وقت وجود الدّال في زيد، ثم تنتقل هذه الحروف أجمع إلى أُذنه، فسمعه على هذا الحدّ، فلا يكون بأن يكون «زيدًا» بأوْلى من أن يكون «يزدًا» أو «ديزًا».

ولا يصحّ أن يقال: إنه ينتقل إلى الآذان بحسب حدوثه؛ لأنّه كان لا يمتنع انتقاله على الوجه الذي ذكرناه، ولوجب إذا انتقل «الزاي» و«الياء» أن يبقيا حتى ينتقل «الدال» فيعود الأمر إلى ما قلناه.

ولوجب ألّا يمتنع انتقاله إلى آذان الحاضرين على وجوه مختلفة، فيختلفون في إدراكه وسماعه، وذلك يُزيل الثقة بالكلام. بل كان لا يمتنع ألّا ينتقل إلى أُذن بعضهم أصلًا، أو ينتقل إليه بعض الحروف دون بعض، فيُدرك الصوت والكلام البعيد، ولا يُدرك القريب. وذلك بمنزلة قول مَنْ زعم أنّي لا أدرك الفيلة والأجسام العظيمة، وإنْ كانت حاضرة، في أنّ القول به تجاهلٌ

عظيم. فكان يجب أن يسمع الحاضرون من الكلام بحسب عدد أجزائه، وقد عُلِم أن الضعيف قد يتكلّم، يسمع كل مَنْ حضر، وإنْ زاد عددهم على عدد أجزاء الكلام.

وكان يجب أن يجوز أن يحلّ في الكلام والصوت أعراض [كما لو] كان جوهرًا؛ لأنّا قد بينّا أن الجوهر من حقّه أن يحتمل الأعراض، ويصحّ وجودها فيه على الوجه الذي يصح وجودها عليه، ولوجب ألّا يكون مقدورًا للفناء كالجواهر، ولوجب أن يُدرك بالانتقال.

ولو كان كذلك لوجب ألّا يفرّق السامع بين أن يُدرك الصوت من جهة دون جهة؛ لأنّه كان يجب أن يُدركه بانتقاله إلى الحاسّة، وكل ذلك يبيّن صحة ما قصدنا إليه.

فصل في أنّ من حقّ الكلام أن يختصّ المحل ولا يصحّ وجوده إلاّ به

[في بيان أن الكلام مدرك والمدرك لا يوجد إلا في مَحَل]

اعلم أنّ حكم الكلام حكم سائر المُدركات، في أنه يوجد في المحل ويستحيل وجوده لا في محلّ، ولا يُوجب لمحلّه حالًا ولا للحيّ، وإنّما يُضاف إلى فاعله على جهة الفعلية.

والذي يدلّ أوّلًا على أن يوجد في المحلّ: أنه يتولّد عن اعتماد الجسم على الجسم ومصاكّته له، ولا يجوز أن يولّد اعتماد الحل على المحل ما يولّده إلّا في المحل الذي اعتمد عليه. يدلّ على ذلك توليد الاعتماد سائر ما يولّده من الأكوان على اختلافها، ولولا أنّ ذلك كذلك لم يمتنع أن يولّد الاعتماد، وإنْ لم يماسّ محلّه محل آخر، وفي تعذّر ذلك دلالة على صحة ما قلناه.

يبيّن ذلك أنّ الصوت يختلف حاله بحسب اختلاف حال محلّه، فصوت الطَّست يخالف صوت الحجر، ويوجد فيه بحسب حال محلّه، وذلك يدلّ على أنه يوجد في المحل.

يوضّح ذلك: أن الصّدى يوجد في موضع دون موضع، وحال المتكلم في الوقتين لا يختلف، فلولا حاجته إلى المحل لم يجب ذلك فيه، فلذلك اختلفت أحوال الحروف فيما تحتاج إليه من البنية وفي مخارجها، فلولا حاجتها إلى المحلّ، وصفات زائدة على المحل، إذا كانت من فعلنا، لم يجب ذلك فيها؛ ولذلك تنقطع الحروف بالمخارج؛ فلولا حلوله في الهواء أو غيره لم يجب ذلك فيه، ولذلك يتعذّر علينا الكلام إذا حُبِست أنفاسنا من كلِّ وجه. وكل ذلك يبيّن أنّ الصوت والكلام يحلّان المحل، وأنّهما في حكم الألوان والأكوان.

والذي يدلّ على أنها لا توجد إلّا في المحل: أنّ الدلالة قد دلّت على استحالة وجود اللّون لا في محل، من حيث يؤدّي ذلك إلى أن لا يصح أن يُضاد ضِدّه، إنْ كان المحل شرطًا في التنافي، أو أن يضاد السواد البياض، وإنْ كانا في محلَّيْن، إنْ لم يكن المحل شرطًا في تنافيهما، وذلك مُحال؛ فثبت أنّه مما لا يوجد إلّا في المحل، لما يؤدّي إليه وجوده لا في محل من قلب جنسه. فإذا صحّ ذلك في وجب أن تكون الأصوات بمنزلته؛ لأن سبيلها سبيله في أنها تختصّ المحل ولا تُوجب للحيِّ حالًا؛ ولذلك صح وجودها في محلّ لا حياة فيه كاللّون.

يبيّن ذلك: أنّ كل ما يختصّ المحل على اختلافه قد اشترك في استحالة وجوده لا في محل؛ فعُلِم أن وجوب ذلك فيه هو من حيث لا يوجب للحيّ حالًا، وأنه يوجد في محلّ لا حياة فيه، فوجب القضاء بصحة ما ذكرناه في الصَّوت.

[في بيان رأي أبي هاشم الجبائي في مسألة اختصاص الكلام بالمحل]

وقد بيَّن شيخنا أبو هاشم أنّ الأصوات متضادّة، بأنها مقصورة في الإدراك على حاسّة واحدة؛ فيجب تضادّ المختلف منها بدلالة سائر المدركات؛ كاللون والطعم والرائحة، وإنما صحّ أن يُخالف الجوهر اللّون، وإن أُدركا بالعين من حيث لم يختصّا في الإدراك بحاسّةٍ واحدة؛ لأنّ الجواهر كما تُدرك بالرؤية فقد تُدرك لمسًا، فلا يلزم ذلك على ما قاله.

يبيّن ذلك: أنّ العَرضين إذا حلّا محلاّ واحدًا فأدركا فقد صار للمحلّ بهما هيئتان، فمتى اختلفا وجب تضادّهما؛ لأنّ ثبوت هيئتين لمحلٍّ واحد يستحيل، كما يستحيل ذلك في اللّون وغيره.

قال: وإذا ثبت تضادّ الأصوات والحروف، فيجب أن يستحيل وجودها لا في محلّ؛ لأنّ ذلك يُوجب ألّا يضادّها ضدّها، أو أن تتضادّ في المحلَّيْن، وكلاهما فاسد، فيجب القول ببطلان ما أدّى إليه.

وعلى هذه الطريقة لا يحتاج إلى حمل الأصوات على الألوان في هذا الباب؛ لأن نفس الدليل الذي يدلّ في اللّون قائمٌ فيها. وإنما قدمنا الدّلالة الأُولى؛ لأنّ تضادّ الأصوات ليس بالبيّن عندنا. وسنذكر القول فيه إذا احْتيج إليه.

[في بيان استحالة وجود الصوت دون محل]

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا كان إدراك الصوت لا يتعلق بإدراك محلّه، فهلّا جاز وجوده لا في محل، وقد يُدركه المدرك على الوجه الذي يُدركه، لو كان في المحل؛ وذلك لأنّا لم نمتنع منْ ذلك، لأنه يؤثّر في إدراك المدرك له، وكيف نقول ذلك ونجدنا دائمًا نقول: لو وجد السواد لا في محل لوجب أن يُدرك، وتُدرك الجواهر، وإن استحال عليه الحلول في المحل؟ وإنما منعنا ذلك لما قدَّمناه من أنه يؤدّي إلى ألّا يضادّ ضدّه. وذلك يجري مجرى قلب جنسه. فأمّا مَنْ يقول: إنّ المُدرُك للصوت يُدركه بشرط مماسّة محلّه لسماخي أُذنيه، فقد يتعلّق في استحالة وجوده لا في محل بأنه كان يجب ألّا يُدركه السامع بحاسّة، وذلك يضعف عندنا؛ لأنّ ما جعلوه شرطًا في إدراك المسموع لا يصح لما قدَّمناه من قبل، من أنه كان يجب ألا يَسمع الحاضرون كلامَ المتكلّم على حدٍّ واحد، وطريقة واحدة، وألّا يُدركوا الصوت على نظامه؛ لأنه كان يجوز أن يختلف حال محلّه في انتقاله إلى الآذان، وكان يجب ألّا تُعرف الجهة التي حدث الصوت فيها عند السلامة.

وفي صحة ذلك دلالة على أن الصوت مدرك في محلّه في مكانه من غير أن يماسّ محلُّه الحاسّة؛ وذلك يُبطل ما تعلّقوا به، وإنْ كان لو سُلِّم ذلك لهم

لضعف أيضًا؛ لأنه كان يجوز أن يقال: إنه يوجد فيدركه القديم، وإن لم يدركه المُحدث، أو قال: إن تلك الشروط إنما تجب في إدراكه إذا كان حالّا في محلّ، كما نقوله في رؤية الأعراض.

وأمّا إذا لم تكن في المحل، فهي غير واجبة، كما أن الإرادة تحتاج إلى الحياة إذ حلّت المحل. فأما إذا وُجدت لا في محل، فذلك غير واجب فيها. فإذا جاز أن يُقال: إنّ من شرط رؤية ذي الحاسّة مصيرَ الشعاع إلى حيث ليس بينه وبينه ساتر، ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر، فكذلك لا يتعذّر أن يقال: إنه سمع الصوت، متى لم يكن بينه وبين نفس الحاسّة ساتر، ولا مكان صلح أن يكون فيه ساتر. ولا يمكن أن يدلّ على ذلك بأنّ وجوده لا في محل ـ وإن كان لا يوجد ـ بمنزلة في أنه لا حكم له، ووجود العرض على وجه يؤدّي إلى أن يكون في حكم المعدوم يجري مجرى قلب جنسه؛ لأنّه لا بد من أن يكون له وهو موجود من الحكم الراجع إلى جنسه ما ليس له وهو معدوم، فلذلك استحال وجوده لا في محل من قِبَل أنّ لقائل أن يقول: إنه يُدرَك إذا كان لا في محل، ولو كان معدومًا لما صحّ ذلك فيه، وذلك يدلّ مِنْ حاله على أنه قد حَصل له عند الوجود من الحكم والصفة ما لم يحصل له وهو معدوم، فيجب أن يكون المعتمد في ذلك ما قدَّمناه.

[في بيان مفارقة حال الإرادة لحال الصوت]

فإن قال: هلّا أجريتم الكلام مُجرى الإرادة في جواز وجوده في لا محل، من حيث وجب في كل مريد أن يكون مُريدًا بالإرادة، كما وجب ذلك في كل متكلّم، فكلاهما من صفات الحيّ؟

قيل له: إنّ الإرادة لا تُوجِب لمحلّها حكمًا؛ لأن حكم محلّها وسائر أجزاء المريد حكمٌ واحد، وإنما توجب الحكم للحي وتتعاقب هي وضدّها عليه، ولذلك يستحيل وجود إرادة الشيء وكراهته على وجهٍ واحد في جزءين من قلب الحيّ، كاستحالتهما في جزءٍ واحد. وتتعلق بالمراد بجنسها، ووجودها لا في محل يؤثّر في تعلّقها المراد، ولا في إيجابها كون الحيّ مريدًا بها. فقد

صحّ أن كل حكم يجب عنها لجنسها، أو لِمَا هي عليه في الجنس، يحصل لها وهي لا في محل، كحصوله لها وهي في المحل، وتضادّها لا في محل كتضادّها في المحل. فيجب ألّا يمتنع وجودها لا في محل لهذا الوجه. وفارق حال الصوت حالها لأنّا قد دلَلْنا على أنه يختص المحل، ويتضادّ هو وضدّه عليه، فحلّ محلَّ اللّون في هذه القضية.

وليس لأحدٍ أن ينازع في الكلام ويقول: إنه يُوجب للحي حالًا كالإرادة؛ لأنّا قد دلَلْنا بجواز وجوده في محل لا حياة فيه، على أنه يوجب للحيِّ حالًا. وسندلّ على ذلك بوجوه أُخر، وذلك يُبطل حملهم الصور والكلام على الإرادة، وصحّ بهذه الجملة ما أردنا كشفه، والحمد لله.

فصل في هل يحتاج الكلام والصوت في وجودهما في المحل إلى حركة... وبنية وصلابة أم لا؟

[في إيراد رأي الشيخين حول حاجة الصوت(١) إلى الحركة(٢) والبنية(٣)]

كان شيخنا أبو عليّ رحمه الله يقول في الكلام: إنه يحتاج في وجوده في المحل إلى بنية مخصوصة وإلى حركة، ويسوِّي في ذلك بين ما يوجد من فعله تعالى، أو من فعلنا؛ كما يقوله في حاجة العلم إلى الحياة.

ويقول في الصوت: إنه يختلف بحسب صلابة المحل ورخاوته، وإنه لا يصح أن يوجد في القطن مثل الصوت الذي يوجد في الخشب والطَّست.

---

(١) الصوت: ما يُسمَع من الهواء المنضغط؛ إما عن فزع بعنف، أو قلع بشدّة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٥). هو كيفية قائمة بالهواء تحدث بسبب تموّجه بالقرع أو القلع، فتصل إلى الصّماخ بسبب وصول محلّها وهو الهواء. (الكليات ص ٢٠٨). وهذا التعريف هو مزج بين تعريف الشيخ المفيد (ت ٤١٦ هـ)، والتفتازاني (ت ٧٩٣ هـ) في كتابيهما: (أوائل المقالات ص ١٢٧؛ وشرح المقاصد ١/٢١٦).

(٢) الحركة: هي الانتقال. (الشامل في أصول الدين ٢/٥٩). وحصول الأول في الحيِّز الثاني هو الحركة. (أصول الدين للرازي ص ٣٤).

(٣) البنية: عبارة عن الجسم المركب من العناصر الأربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج هو شرط الحياة. (مطالع الأنظار ص ٩٣).

وظاهر كلامه يدلّ على جواز وجود الصوت في الأجسام كلّها.

فأمّا شيخنا أبو هاشم رحمه الله، فقد كان يجري في كلامه على طريقة أبي علي، ثمّ قال: إنه لا يحتاج إلّا إلى المحل، إذا كان من فعل مَنْ لا يحتاج فيما يفعله إلى آلة، فأمّا إذا كان من فِعْلنا فلحاجتنا إلى الأسباب والآلات لا يصح وجوده إلّا مع الحركة وفي آلة مبنيَّة ضربًا من البنية.

[في ذكر مبرّرات أبي عليّ في حاجة الصوت إلى الحركة]

وكان أبو عليّ رحمه الله يعتلّ في حاجته إلى الحركة بأنّ في فَقْد الحركة وزوالها زوال الصوت؛ لأنّ الطّست إذا نُقِر فطنّ سكن طنينُه بزوال الحركة؛ ولأن الواحد منّا لا يمكنه إيجاده إلّا مع الحركة، وإنْ لم تكن سببًا له، وذلك يقتضي حاجته إليها، كما يحتاج العلم إلى الحياة، لما عُلِم من حاله أنه يَعدم بعدم الحياة على طريقة واحدة، ولا يوجب حاجته إلى الحركة إذا كان مكتوبًا ومحفوظًا، كما لا يوجب إدراك المدرِك له إذا كان كذلك، وإن أوجبه إذا كان مع الصوت. وليست أدري: أيقول في الصوت والكلام المُجامع لهما جميعًا [إنهما] يحتاجان إلى الحركة أم الصوت فقط؟ والكلام يحتمل فيه، ولا أقطع على مذهبه.

[في ذكر مبرّرات أبي عليّ في حاجة الكلام إلى البنية والصلابة]

وكان يعتلّ في حاجة الكلام إلى البنية، بأنه يوجد على طريقة واحدة فيما يختصّ بالبنية، ويستحيل وجوده فيما لا بنية له، مع أنّ القدرة عليه موجودة في المحلّين، فيجب أن يدلّ ذلك على حاجته إليها، ولأن ثناياه إذا سقطت أثّر في بيانه. وكذلك إذا أخلّ لسانه يختلّ بعض الحروف، كالتمتام والألثغ، وذلك يبيّن حاجته إلى البنية.

ولأن الكلام يوجد في الهواء في مكانٍ دون مكان، فلو لم يحتج إلى البنية لصحّ وجوده في كلّ مكان على حدٍّ واحد، كصحة وجود الحركة واللّون لمّا لم يحتاجا إلى بنية، وإذا استحال وجود أحد الحرفين بحيث يوجد الحرف الآخر، وإن حصل في محلّيهما بنية، فبأن يستحيل وجوده فيما لا بنية له أصلًا أولى.

ولأن الحروف إنما تتقطّع وتصير كلامًا منظومًا مفارقًا للصوت الممتدّ من حيث اختصّ بمخرج مخصوص، وبنية تقطع الحروف، فيجب أن يستحيل وجودها مع فقد البنية.

ونقول: إنّ المكتوب منه لا يحتاج إلى بنية كبنية المسموع؛ لأنّه إذا وُجِد مع الصوت اختصّ من الحكم بما لا يختصّ به إذا وُجِد مع غيره، ولذلك يُدرَك في إحدى الحالين دون الأخرى.

فهذا جملة ما يُتعلّق به في هذ الباب، وبمثله يتعلق في حاجة أصوات الطّست إلى الصلابة؛ لأنّ وجود مثل ذلك في الأجسام الرّخوة يتعذّر على طريقة واحدة، فوجب حاجته إلى الصلابة.

[في ذكر مبرّرات أبي هاشم في عدم حاجة الكلام إلى الحركة]

فأمّا شيخنا أبو هاشم، فإنه يعتلّ في أن الكلام لا يحتاج إلى حركة بأنه لو احتاج إليها لما صحّ وجود الحرف مع الحركة وضدّها.

وقد عَلِمْنا أنّ وجود أي حرف أُشير إليه يصح مع الحركة وضدّها؛ لأن تنقّله في الأماكن لا يمنعه من صحة تكلّمه بالحروف أجمع، فدلّ ذلك على أنه يحتاج في وجوده إلى الحركة.

ولا يمكن أن يقال في ذلك بالتأليف الذي يصح وجوده مع المجاورات المتضادّة؛ لأنّ التأليف لا يحتاج في وجوده إلى المجاورة، وإنّما يحتاج إلى كون المحلّين متجاورين. وحكم المجاوِرات كلّها في هذا الوجه لا يختلف، فلذلك جاز وجود التأليف مع جميعها، والحركة لا تقوم مقام سائر الحركات المضادّة لها في أمرٍ يعمّ الكلّ، حتى يصح وجود الحروف مع الكلّ على حدٍّ واحد، فيجب لو احتاجت إلى حركة أنْ يستحيل وجودها مع ضدّها، كاستحالة وجود العلم مع ضدّ الحياة، وهو الموت.

يبيّن ذلك أن الحركة هي كون لما دَلَّلْنا عليه في إثبات الأعراض، فإذا صح ذلك: فلو احتاج الكلام إلى الحركة لصح وجوده مع جنسها وإن لم يكن حركة، كما نقوله في حاجة الإرادة إلى الاعتقاد، والعلم إلى الحياة، إلى سائر ما شاكله.

وإنما نُحيل وجود الحياة إلا مع بنية مخصوصة لأمرٍ يرجع إلى المجاورات التي تُوجد البنية معها؛ لا لأنّ التأليف يجب أن يقع على وجهٍ مخصوص ليصح وجود الحياة معه، ولا لأنّ التأليف لا يصح وجوده إلّا مع مجاورات مخصوصة، بل يصحّ وجوده مع جميعها. وإنْ كان من حقّ الحياة ألّا توجد فيه إلّا وقد تجاورت الجواهر، ضربًا مخصوصًا من التجاور، وبُنيت بنية مخصوصة.

ويمكن أن يقال فيه: إنّ ذلك إنما يجب في الحياة؛ لأنّها تُوجب الحكم للجملة، فيجب كونها مبنية على صفة مخصوصة، ليصح أن تُوجب الحكم لها. وما أحال إيجابها الحكم يُحيل وجودها، فلذلك احتاجت إلى جملة مبنيّة بنية مخصوصة. وليس كذلك حال الكلام لو احتاج إلى الحركة؛ لأنه كان يجب أن يحتاج إليها لوجوده، لا لحكم يجب عنه، أو عن الحركة. وقد ثبت أنّ كل معنًى يحتاج في وجوده إلى غيره يحتاج إلى جنس ذلك الغير دون وقوعه على وجهٍ مخصوص. وذلك يصحّح ما قلناه.

[في أدلة أبي هاشم حول كون الكلام لا يحتاج إلى حركة]

وقد بُيِّن أنّ الكلام إنّما لم يوجد منّا إلّا مع الحركة، لأنها تجري مجرى السّبب له، من حيث كان الاعتماد لا يولده إلّا إذا وقع على سبيل المصاكّة[١]، وهذا يُوجب مفارقة الحركة له، فهي وإنْ لم تكن بنفسها فهي مصحّحة لكون الاعتماد مولدًا، وما لا يتم توليد السبب إلّا به صارت الحاجة إليه كالحاجة إلى نفس السّبب. وقد ثبت أنه تعالى ذِكره يستغني في إيجاد الكلام عن السبب، فتجب صحة وجود الكلام من جهته مع عدم الحركة، كما يصح وجودها مع عدم الاعتماد، وكما يصح وجوده من جهته بلا آلة، وإن كنا نفتقر في إيجاده إلى آلة.

(١) المصاكة: شرح القاضي عبد الجبار في بعض كتبه المصاكة، فقال: هي عبارة عن تأليف مخصوص واقع عقيب حركات متوالية أو حركات يقلّ السكون بينها. (شرح الأصول الخمسة ص ٥٤١). وأما الشريف المرتضى، وهو من المعاصرين للقاضي، فيقول: هي مماسّة جسمين صلبين بشدّة. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٣).

ولهذه العلّة سكن طنين الطست عند تسكيننا إيّاه؛ لأنّه إذا كان إنما يتولّد عن اعتماد تقارنه الحركات، فمتى زالت وجب زوال الصوت، ولا يمتنع أن يوجد أقلّ قليل الصوت مع السكون عندنا.

فأمّا أن يوجد مع السكون حالًا بعد حال من فِعْلنا فلا يصح، لما قدَّمناه. وإنما وجب ذلك لأن الصوت لا يصح عليه البقاء، فإذا انقطع سببه انقطع بانقطاعه. وهذا مما يمكن أن يبيَّن به أن الكلام يحتاج في جنسه إلى حركة؛ لأنه إذا ثبت أن التعلق الذي بينه وبين الحركة هو تعلُّق السبب بالمسبِّب، فإثبات حاجته إليها في جنسه لا وجه له؛ لأنّ إثبات تعلّق بين شيئين من غير دليل يقتضيه يجري مجرى إثبات حال المدرك من غير وجه يقتضيه، فإذا كان ذلك لا يصحّ لما يؤدّي إليه من الجهالات، فكذلك ما قلناه.

[في بيان ردّ أبي هاشم على أبي عليّ]

وقد قال: إنّ قول أبي عليّ في هذا الباب يُوجب عليه ترك أحد مذهبين: إمّا القول بحاجة الكلام إلى الحركة، أو القول بأنه تعالى لا يفعل بأسباب.

وذلك أنّه قال: أتقول إنّ الكلام إذا وُجِد أو الصوت إنه يجب أن يقوى بقوّة الحركة ويضعفُ لضعفها، أم لا يجب ذلك فيه؟ بل يجب [أن] يصح وجود الأصوات الكثيرة مع الحركة اليسيرة، كجواز وجودها مع الحركة القويّة.

فإن قلت: إنّ كثير الصوت يصح مع يسير الحركة نقضت قضية الشاهد، لأنّا كما لم نجد الصوت إلّا مع الحركة، فكذلك لم نجد كثير الصوت إلّا مع كثير الحركة.

فإن جاز لك الخروج عن قضية الشاهد في أحدهما جاز لنا الخروج في الآخر، وفي هذا صحة القول بأنّ الكلام لا يحتاج إلى حركة.

وإن قال: إنّ الصوت يوجد بحسب الحركة في القوة والضعف على ما وجدناه في الشاهد، لزمه القول بأنّ الحركة أو الاعتماد مولّدان له في الغائب، كما يولّدانه في الشاهد. وهذا يُوجب عليه القول بأنه تعالى يفعل بالأسباب. ويلزم على ذلك القول بأنّ الشيء إذا احتاج إلى غيره أنّ كثيره يحتاج إلى

كثيره، وذلك بخلاف الأصول؛ لأن الأجزاء الكثيرة من العلوم كالقليلة في صحة وجودها في محل فيه حياة واحدة، وكذلك القول في سائر ما يحتاج إلى غيره.

ومما يبيّن ما قلناه: أن الكلام لا يصح وجوده مع كل حركة، وإنما يصح مع الحركة التي تحصل على وجه يولّد، أو يُصحح توليد الاعتماد له. وذلك يبيّن من حالها أنه إنّما احتيج إليها من الوجه الذي ذكرناه.

[في ذكر رأي أبي هاشم حول عدم حاجة الكلام إلى البنية]

وأمّا ماله قلنا: إنه لا يحتاج إلى بنية في جنسه، أنّ كل ما اختصّ المحل ولم يوجب حالًا للحيّ، فإنه لا يحتاج في الوجود إلّا إلى محلّه.

تبيّن ذلك الألوان[١] والأكوان[٢] والطعوم[٣] والأراييح، ولا يلزم على ذلك التأليف[٤]؛ لأنه عندنا لا يحتاج إلا إلى محلّه، لكن المحلّين له قد جريا مجرى المحلّ الواحد لغيره، من حيث كان لا يحلّ إلّا فيهما.

وقد بيّنّا من قبل أن التأليف لا يحتاج إلى المجاورة[٥] في الحقيقة، وإنما يستحيل وجوده مع تباعد المحلّين، لأنهما بالمجاورة يجريان مجرى المحل الواحد، لا يصح أن يعترض بذلك ما قدَّمناه.

---

(١) اللون معنًى إذا وجد في محلّ، أوجب كونه على هيئة مخصوصة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٩).

(٢) الأكوان: هي الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق. (الكليات ص ١٣٠).

(٣) الطعوم تسعة هي: المرارة، والحرافة، والملوحة، والعفوصة، والحموضة، والقبض، والحلاوة، والدسومة، والتفاهة. (شرح العقائد النسفية ١/ ٤٥).

(٤) التأليف: هو التزاق جوهرين. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٥). ومعنًى صار به الجوهران متجاورين. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢١). وهو جعل الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد، سواء كان لبعض أجزائه نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر أم لا. فعلى هذا يكون التأليف أعمّ من الترتيب. (التعريفات ص ٢٢). وهو ما يقتضي صعوبة التفكّك. (قواعد المرام في علم الكلام ص ٤١).

(٥) المجاورة: عبارة عن كون الجوهرين على سبيل القرب. (التوحيد للنيشابوري ص ٧٦). كون جوهرين متماسين. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٢).

ولا يُقدح في ذلك بالاعتماد[1]، لأنّا إنما نقول: إنه يحتاج في لزومه وبقائه إلى معنًى سواه.

فأمّا في وجوده، فإنه لا يحتاج إلى ذلك.

ولا يلزم عليه الألم، لأنه يجري عندنا مجرى الصوت في جواز وجده في كل محل، وإنْ كان متى وُجد لا يُسمّى بذلك. وبما قدَّمناه يعتلّ في جواز وجوده في المحالّ كلها، لأنه مما لا يوجب للحيّ حالًا، فسبيله سبيل سائر الأعراض.

هذا هو الذي قاله أبو هاشم رحمه الله في بعض الطبائع، ولا بدّ على أصوله من القول به.

[تعقيب للقاضي على كلام الشيخين]

فأمّا أبو عليّ رحمه الله، فإنّه يُجريه مجرى سائر ما يختصّ الحيّ في أنه يحتاج في وجوده إلى الحياة، لأنه يُوجب كون الألم ألمًا، ولا يصحّ ذلك فيه إلّا بأن يوجد في بعِض الحيّ، كسائر ما يختصّ الحيَّ، وهذا يبعُد؛ لأنّ كونه ألمًا يرجع إلى كونه مدركًا مع نفور الطبع، ولا يفيد حالًا سوى ما قدَّمناه.

وذلك يقتضي جواز وجوده في المحلّ الذي لا حياة فيه، ولا يلزم على ما قدَّمناه الموت؛ لأنّه لا دليل على إثباته جنسًا مخصوصًا من جهة العقل عندنا ـ لأنه لا حال تنتفي [بها] الحياة عن جملة الحيّ أو عن بعضه يُقطع على أنها انتفت، وسائر ما تحتاج إليه [باقٍ] على ما كان عليه، فيُقضى بأنها مع بقائها لم تنتفِ إلا بالموت، ولا طريق إلى إثباته سوى ذلك.

فإذا لم يصحّ، فيجب ألّا يثبت الموت، وإنما يُراد به إذا أطلق ما أخرج معه من أن يكون حيًا من غير ظهور نقص البنية وما يجري مجراه. وليس هذا

(١) الاعتماد: يشرح القاضي نفسه هذا المصطلح في كتابه «المغني» فيقول: الاعتماد هو الذي يولّد دون الحركة إذا ارتفعت الموانع. (المغني ٩/١٣٨ (طبعة القاهرة)). وأما الشريف المرتضى، المعاصر للقاضي، فيقول عن الاعتماد بأنه قوة في الجسم تدافعه إلى سمت مخصوص إذا فقد المانع. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).

موضع تقصّي هذا الكلام. وشيخنا أبو هاشم قد بيَّنه في غير موضع، فإذا صحّ ذلك لم يمكن أن نقدح به في الكلام الذي حصَّلناه.

[انتصار القاضي لرأي أبي هاشم في حاجة الكلام إلى البنية]

على أنّ أبا هاشم قد احترز عنه بأنْ قال: إنّ كل شيء يختصّ المحل ولا يتعلق بالحي، فيجب ألّا يَحتاج إلّا إلى محلّه، ما لم يكن ضدًّا لما يختصّ بالجملة ـ يعني الموت ـ لأنه إذا كان ضدًّا له فلتعلّقه بالحياة وكونه منافيًا لها تجب حاجته في المحل إلى ما تحتاج الحياة إليه مما يرجع إلى المحل، وإنْ كان فارقها فيما تحتاج إليه مما لا يرجع إلى المحل من حيث تعلّقت بالجملة، وأوجبت الحكم لها، وافتقرت في إيجاب الحكم إلى أمور ترجع إلى غير المحل من روح ودم وغير ذلك.

فأمّا ما لا ينافي ما يختصّ الجملة، ولا له في نفسه تعلّق بالجملة، فيجب ألّا يحتاج إلّا إلى المحل.

ومما يدلّ على ذلك أنّ الأصوات متضادَّة عنده، فإذا صحّ ذلك، وكان الدليل قد دلّ على أن الشيء إذا احتاج إلى معنى في محلّه، فضدّه يحتاج إليه، كما نقوله في الإرادة والكراهية والاعتقاد وأضداده، فلو احتاج الكلام في جنسه إلى بنية لاحتاج كل جزء منه إلى البنية التي يحتاج الحرف الآخر إليها.

وفي بُطلان ذلك، لعلمنا بحاجة كل حرف منه إلى بنية مخصوصة تخالف البنية التي يحتاج الحرف الآخر إليها، دلالة على أنه لا يحتاج إلى بنية.

فإن قال قائل: أليس العِلم بحال الشيء يحتاج إلى العِلم بذاته، وضدّه الذي هو السّهو أو الجهل، والظنّ لا يحتاج إلى ذلك، فإنّما يدلّ ذلك على إبطال ما أصّلتموه؟

قيل له: إنّ كونه عالمًا بحال الشيء يتعلق بكونه عالمًا بذاته، لا أنّ أحد العلمين يحتاج في وجوده إلى الآخر. وذلك يُبطل السؤال؛ لأنّا اعتمدنا على أنّ كل شيء يحتاج في وجوده إلى غيره في محلّه، فضدّه يجب أن يحتاج إليه. وهذا المعنى مفقود في العلمين. ولذلك يصح وجود الفرع منهما في محلّ

والأصل في محلٍّ آخر، ولو احتاج أحدهما في الوجود إلى الآخر في الحقيقة لوجب كون محلّهما واحدًا.

ويمكن أن يقال: إنّ العلم بحال الشيء إنما يحتاج إلى اعتقاد ذاته في وجوده، ويحتاج إلى العلم بذاته في كونه عِلْمًا لا في وجوده، ولذلك يصح مع اعتقاد الأصل اعتقاد الفرع. والجهل يُشارك العِلم في هذا الباب؛ لأنه يحتاج إلى اعتقاد ذاته يصح أن تُجهل حاله. وكذلك السّهو؛ لأنه لا يصح أن يسهو على حال الشيء إلّا وهو معتقدٌ له. وفي ذلك سقوط السؤال.

[في الدلالة على أن وجود الكلام لا يحتاج إلى بنية]

فإن قال قائل: أليس العِلم الضروريّ[١] بحال الشيء يحتاج إلى عِلم ضروريّ بذاته، وضدّه لا يحتاج إلى ذلك، فهلّا تبيَّنتم بذلك فساد ما أصَّلتموه؟

قيل له: إنّ ما قدَّمناه هو جواب عن هذا السؤال؛ لأن حال العلم لم تتعلق بحاله، ولأن كونه ضروريًا اقتضى كون الأصل ضروريًا، لا أنه احتاج في وجوده إليه، وفي ذلك إسقاط هذا السؤال.

على أنّا قد بيّنّا في «الجامع الصغير»[٢] أنّ كون العلم بحال الشيء لا يمتنع أن يكون ضروريًا، وإنْ كان العلم بذاته مكتسبًا، وإنّما لا يصحّ كونه مانعًا من نفي العلم بذاته. فأمّا وجوده فإنه يصح، ولا يُعترض بذلك [بـ] ـالموت، لأمرين: أحدهما ما قلناه [من] أنه لا دليل على إثباته.

والثاني: أنه ليس بضدّ للحياة في الحقيقة، وإنما يؤثّر في المحلّ ما يؤثّره الانفصال من الحي، فيُخرجه من أن يكون نقيضًا له، وذلك يكشف عن سقوط التعلّق به.

---

(١) وضَّح القاضي نفسه العلم الضروري في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: إنه العلم الذي لا يمكن العَالِم نفيه عن نفسه بشكّ ولا شُبهة، وإن انفرد. العلم الذي يحصل فينا؛ لا من قِبَلِنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٨ و٥٨).

(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

وأما الفناء[1]، فغير لازم على ما قلناه؛ لأنّ الجوهر[2] والفناء لا يحلّان، فيقال: إن أحدهما يحتاج في وجوده في المحل إلى ما يحتاج الآخر إليه، بل كلاهما يوجد لا في محل. وذلك يُبطل التعلّق به.

ولسنا نقول: إنّ الجوهر يحتاج في وجوده إلى الكون، فيُقال لنا: يلزمكم على ما ذكرتموه حاجة الفناء إليه أيضًا.

على أنه لو ثبت حاجته إليه أيضًا لم يلزم على ما أصّلناه؛ لأنّا قلنا: إنّ كل معنى احتاج في وجوده إلى معنًى في محلّه، فيجب أن يحتاج ضدّه إليه، وذلك لا يتأتّى في الجوهر لو احتاج إلى الكون.

والافتراق[3] لا يضادّ التأليف في الحقيقة، لذلك لم يحتج إلى ما يحتاج إليه في محلّه. وهذا آخر ما نعتمده في أنه لا يضادّ التأليف. وإنْ كان لو ضادّه، وقلنا: إنّ التأليف يحتاج إلى تجاور المحلّين لا إلى المجاورة، يُسقط الكلام أيضًا. ومما يُوضح صحة الطريق الأُولى أنّ سائر ما يختصّ الجملة يحتاج في وجوده في المحل إلى غيره، ليصحّ أن يوجب الحالّ للجملة، واختلافه لا يؤثّر في ذلك.

وقد عَلِمنا أن ما يختص المحلّ، وإن أوجب حالًا للمحلّ كالأكوان، فإنه من حيث لا يفتقر إيجابه لما يُوجبه إلى غير المحل لم يحتج إلّا إليه.

وكذلك ما لا يوجب له حالًا ويتعاقب عليه، أو يجري مجرى المتعاقب، فإنه إنما يحتاج إلى المحل؛ لأنّ مُنافاته لما ينافيه وسائر ما يرجع إلى ذاته لا تعلّق له بغير المحل، فيجب ألا يُحتاج إلا إليه. ولذلك قلنا في الموت: إنه لما نفى ما يتعلق بغير المحل لم تمتنع حاجته إلى معنى في المحل.

---

(١) الفناء: هو العدم. (الذخيرة في علم الكلام ص ١٤٥).

(٢) الجوهر: الذي له حيّز. وهو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عَرَضًا واحدًا. (الإنصاف ص ٢٧؛ التمهيد للباقلاني ص ٤١).

(٣) الافتراق: عبارة عن البُعْد بين الشيئين. (أصول الدين للبزدوي ص ١٧). هو حصول الجوهرين في حيّزين يتخلّلهما ثالث هو الافتراق. (أصول الدين للرازي ص ٣٤؛ قواعد الحرام في علم الكلام ص ٤١).

[في بيان حاجة أفعال القلوب إلى بنية مخصوصة]

وأمّا أفعال القلوب، فإنها تحتاج إلى بنية مخصوصة، لعلمنا بأن فعل ما يقدر عليه منها يتعذّر علينا في اليد وغيرها، وإنْ كانت القدرة قدرة عليه.

ولا يصحّ أن يقال: إنّ ذلك إنما يجب فيها، لأنّ القلب آلة تَصِل به إلى إيجادها؛ لأنّ معنى الآلة يصح فيه من حيث يوجد فيه ما يُقدر عليه ابتداء. لا أنا نحتاج في إيجاد ما يوجده منها إلى أن يعمل القلب على حسب ما تعمل الآلات في الفعل، فعَلِمنا أنها تحتاج في وجودها إلى هذه البنية.

فأمّا الكلام، فإنما لا يصح منّا إيجاده إلّا في محل مبنيٍّ كاللّسان واللّهوات؛ لأن ذلك آلة لنا في إيجاده، من حيث تعمله في إيجاد الكلام على سبيل تصريف الآلات في الفعل. [و] لولا ذلك لصحّ منا إيجاده في سائر محال القدرة فقط، وصحّ مفارقة الكلام لأفعال القلوب.

[في بيان بُطلان مَقولة كون وجود الكلام بحاجة إلى البنية والصلابة]

ولهذا نعتلّ في حاجة الكلام من فعلنا إلى بنية، من حيث لا يصح منّا إيجاده على الوجه الذي يكون كلامًا إلّا بآلة[1]، ولا يمتنع وجوب اختصاصها ببعض الصّفات، ليصح منّا إيجاده على الوجه الذي يكون كلامًا، كما نقوله في سائر الآلات. وليس كذلك حكم القادر لنفسه؛ لأنه ليس يحتاج في إيجاده لما يوجده إلى آلة، ولا إلى سبب؛ فصحّ أن يوجد الكلام في كل محل على ما نذهب إليه، وإنّما لا يُبيّن من سقطت ثناياه، أو لحقته تمتمة أو لثغة؛ لأنّ كل ذلك يؤثّر في الآلة التي يفعل بها الكلام. فالتعلّق به في حاجة الكلام إلى البنية لا يصح، وإنما لا يصح منّا إيجاد الكلام في كل موضع؛ لأنّ البقاع كلّها لا يختلف الهواء فيها على وجهٍ يصح أن يتألّف في جملته ما يصير آلةً لنا، ولا يصحّ منّا إيجاده في غير اللّسان إلا على الوجه الذي يصح

---

(١) الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله القريب في وصول أثره إليه. ما هي واسطة في صدور الفعل من الفاعل لا في قبول المنفعل. (شرح العقائد النسفية ص ٢٩).

أن تفعله علّته في لسانه، من حيث كان لا يصح أن يُفعل الكلام إلّا متولّدًا، فيجب أن تتساوى حالنا في سائر ما نفعله منه فعلناه في اللّسان في الصدى. وهذا المعنى لا يصحّ فيه تعالى ذكره، فغير ممتنع أن نوجد كلامًا في محل ليس بمبني بنية اللسان.

كما لا يمتنع أن نفعل كتابة من غير آلة، وإن تعذّرت علينا إلّا بآلة مخصوصة. ولا يجب أن نحكم بحاجة الكلام إلى البنية من جنسه، ونعوّل فيه على الشاهد؛ لأنّه يجوز أن يكون وجه تعلّق بالبنية في الشاهد هو لحاجة القادر بقدرة إلى آلة مبنية ضربًا من البنية.

وإذا جاز ذلك، فمن أين أنه يحتاج في جنسه إلى البنية[١]، على أنّا قد بيّنا أن ما احتاج في وجوده إلى غيره، فجنسه يحتاج إلى ذلك، لا وقوعه على وجه؛ فلو احتاج الكلام إلى بنية لوجبت حاجة الصوت إليه أيضًا؛ لأن الكلام هو صوت على وجه، فكما أن العلم إنما يحتاج إلى بنية لأمرٍ يرجع إلى كونه اعتقادًا، فقد كان يجب مثل ذلك في الكلام.

وكان يجب أن يحتاج الكلام مكتوبًا ومحفوظًا إلى ما يحتاج إليه منطوقًا به على قوله؛ لأنّ هذا الكلام بعينه موجودٌ هناك، فكيف تصحّ حاجته بعينه، وهو في محلّ الصوت، إلى سوى ما يحتاج إليه وهو في محل الكتابة. وها يبيّن بطلان حاجة الكلام إلى البنية، وإنْ كنا نعتمد على ما قدَّمناه؛ لأنّ ما قلناه الآن إلزام على مذهب باطل له، فجعله دليلًا على المسألة لا يصح.

وأمّا حاجة الصوت إلى الصلابة، فالأقرب ألا يحتاج إلا إلى المحل، على ما حكيناه عن شيخنا أبي هاشم، وسيستقصى في موضعه؛ لأنه مما لا يحتاج إلى بيانه الآن.

وهذا القدر كافٍ في بيان ما قصدنا بيانه في هذا الفصل.

---

(١) راجع الحاشية (٣) ص ٥٢ من هذا الجزء.

فصل في أنّ الكلام لا يوجب للجملة وللحيّ حالاً

[في الدلالة على أن الكلام يدل على القصد وليس على أيّ حالٍ أخرى]

الذي يدلّ على ذلك: أنه لو أوجب للمتكلّم منّا حالًا لوجب أن تكون لنا إلى العلم بما يُوجبه سبيل باضطرار أو استدلال؛ لأنّ ما يختصّ به الحيّ من الأحوال يجب ذلك فيه، خصوصًا إذا كان الموجب له معنًى معقولًا. والكلام معقول، ولو أوجب للجملة حالًا لوجب كونه معقولًا. وفي تعذّر العِلم بذلك دلالة على صحة ما قلناه.

فإن قال [قائل]: وهل الذي ذكرتموه إلّا دعوى منكم لا تتعذّر على كل أحدِ في نفي ما يَنفيه، فدُلّوا عليه لِيَتمّ لكم ما قلتموه.

قيل له: إنّا لا نعقل من حالنا إذا تكلّمنا، أو من حال غيرنا باضطرار، إلا الكلام الذي ندركه من ناحية فيه، ووقوعَه بحسب قصده.

فأمّا أن تُعقل لنا حال سوى ذلك، كما تُعقل حالنا في كوننا قاصدين ومعتقدين، فمتعذّر، لا فصل بين من ادّعى أنه يعقل للكلام حالًا سوى ما ذكرنا، وبين مَنْ ادعى أنه يعقل للمحرك والمسكن والضارب أحوالًا سوى وجود هذه الأُمور من جهته ووقوعها بحسب قصده.

فأمّا من جهة الاستدلال، فادّعاء ذلك أبعد، لأنّه مما لا يدل عليه الفعل بمجرّده، أو بوقوعه على وجه، ولا تقتضيه حال للحيّ. فيجب ألّا يصح إثباته. وإنما ثبت الواحد منا مشتهيًا؛ لأنّ كونه ملتذًا يقتضيه، أو لأنه يعلم باضطرار، وذلك لا يتأتّى في كونه متكلّمًا، لو كان به حال.

ومما يدلّ على ذلك: أنّ كل معنى أوجب للحيّ حالًا صحّ أن يُعلم الحيّ عليه، وإن لم يُعلم ذلك المعنى. ولذلك يصح أن نعلمه قادرًا، أو لا نَعلم القدرة، ونعلمه عالمًا قبل أن نعلم للعلم. وقد ثبت أنّا لا نعلم المتكلّم متكلّمًا إلّا وقد عرفنا كلامه، كما لا نعلمه محرّكًا وضاربًا إلّا بعد العلم بالحركة والضرب، على جملة أو تفصيل. ففي ذلك دلالة على أنه يوجب للحي حالًا كما يُوجبه العلم والقدرة.

[في إثبات أن الكلام صفة للحيّ ولا يُوجِب له حالًا أخرى]

فإن قال [قائل] على الوجه الأول: أليس السّهو[١] يوجب للساهي حالًا[٢]، ولا سبيل إلى معرفته باضطرار واستدلال، فهلّا صح مثله في الكلام؟ أوَ ليس من قول أبي هاشم رحمه الله: إنّ الإرادة والنظر والعجز لا تُوجب للحيّ حالًا وإن اختصّ الحيّ بذلك، فجوّزوا مثله في الكلام؟

قيل له: إنّ قوله في السهو قد اختلف، فربما قال: إنه معنى ينافي ما يحتاج العلم في الوجود إليه.

فإذا قال ذلك أجراه مجرى ما يختص المحل، فلا يجب أن يُوجب للجملة حالًا. وربما قال: إنه يضادّ العلم في الحقيقة، وهو به أظهر من قوله، ويوجب عنده حالًا للحيّ إذا كان ذلك حاله، ويعلمه الساهي على الجملة باضطرار أو بدليل، وفي هذا إسقاط السؤال.

وعلى ما يقوله أبو إسحٰق[٣] ويختاره من أنه ليس بمعنًى أصلًا، فالكلام زائل.

وأمّا ما ذكره في الإرادة والعجز، فهو قوله الأوّل، ثم رجع إلى أنّهما يوجبان له حالًا. ولو صحّ فيهما ما حكيته لكان لا تعلُّقَ له بما قلناه؛ لأنّك أريتنا ما لا نُوجبه للحي حالًا. وذلك بأن تشهد لما قلناه في الكلام بالصحة أوْلى من أن تقدح فيه.

فإن قال: وجه طعني بذلك في الكلام: أنه يوجب للجملة حالًا، وإنْ كان لا يعقل، أعني السهو والعجز، فهلّا جاز مثله في الكلام؟

---

(١) السّهو: أن لا يعلم ما جرت العادة بأن يصحّ أن يعلمه باضطرار. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣). وقال البريدي: السّهو خطأ من غفلة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٤).

(٢) الحال: عبارة عن صفة إثباتية (لموجود) غير متّصفة بالوجود ولا بالعدم. وعرّفها أبو هاشم، أحد شيوخ القاضي عبد الجبار، بأنها صفة لموجود لا يُوصَف بالوجود والعدم. (غاية المرام في علم الكلام ص ٢٨؛ كشف المراد ص ١٦).

(٣) هو أبو إسحٰق إبراهيم بن محمد بن عياش، معتزلي، وله من الكتب؛ كتاب نقض كتاب ابن أبي بشر في إيضاح البرهان. لم يعرف من أمره غير ذكره، على حد تعبير ابن النديم. (الفهرست لابن النديم، ص ٢٢١).

قيل له: إن لنا إلى معرفة ذلك طريقًا، وهو أن السهو يختصّ الحي ويضادّ ما يوجب للجملة حالًا، فوجب أن يكون بمنزلته في إيجاب الحال للجملة، وكذلك القول في العجز، وإنْ كان قد وقف في إثباته ولم يقطع به. وقد بيّنّا نحن من قبل ما يُوضح ذلك، وكل ذلك يُسقط السؤال.

فأمّا النظر، فعنده أنه لا يوجب للحملة حالًا كالكلام، وإنما يُوصف به على طريق الفعلية.

إذا كان ذلك قوله، فالكلام ساقط عنه، وإنْ كان الصحيح عندنا أنه يوجب حالًا كالإرادة، ولذلك يعرف الرجل نفسه باضطرار، وإنْ لم يعرف النظر، ولذلك يستحيل وجود النظر إلّا في بعض الحيّ.

ومما يدلّ على ذلك أنّ كل ما أوجب للحيّ حالًا، فوجوده في محلّ لا حياة فيه يستحيل؛ لأنّ الذي يخصّصه بالحيّ هو وجوده في بعضه، فمتى وُجِد في الجماد وفيما لا حياة فيه لم يكن له به اختصاص ببعض الأحياء ما ليس له ببعض، فيجب ألّا يصح وجود الكلام فيما لا حياة فيه لو أوجب الحيّ حالًا. وفي صحة ذلك دليل على أنه إنما يُضاف إلى المتكلم لأنه فعله.

[في بيان أن المتكلم إنما يصير متكلّمًا لأنه فَعَلَ الكلام]

فإن قال: إنه متى وُجد في بعض الحيّ أوجب له حالًا، ومتى وُجِد فيما لا حياة فيه أوجب للقديم حالًا، كقولكم في الإرادة؟

قيل له: إنّ ما أوجب للحيّ حالًا، فمتى وُجد في المحلّ احتاج إلى وجود الحياة، كقولنا في الإرادة، وإنما صح تعلّق الإرادة بالقديم جلّ وعزّ من حيث توجد لا في محلّ. والكلام قد بينّا أنّ وجوده لا في محل لا يصح، فكيف يُقال إن ما لا يوجد منه في بعض الحيّ، فالقديم سبحانه هو المتكلم به، على أن إضافة الكلام الموجود في الصدى إلينا كإضافة الموجود في لساننا إلينا؛ لأنّ تعلّقهما بنا على أمرٍ واحد، فكيف يقال: إنه إذا حلّ بعضًا [منّا] يوجب لنا حالًا، وإذا وُجهد منفصلًا عنّا لا يوجب ذلك، وإضافته إلينا في الحالين على حدٍّ واحد. ولو جاز ذلك لجاز أن

يقال: إنَّ تحريكنا بعضًا من أبعاضنا يوجب لنا حالًا، وتحريكنا غيرنا لا يوجب ذلك.

على أنّ في الحروف ما يوجَد في النفس والهواء الذي يخترق الفم دون نَفْس اللّسان واللّهوات، وإنْ كان لهما تأثير في تقطيعه، ولذلك إذا حُبِس نَفس الإنسان من كلّ وجه تعذر عليه [نطق] الحروف، ومع ذلك يُضاف إلى الواحد منّا كإضافة ما يوجد في بعضنا. وهذا يسقط ما تعلّق به السّائل.

[مقالة لأبي هاشم]

وقد دلّ أبو هاشم رحمه الله على ما قلناه، فإنْ قال: قد عُلِم أنه تعالى لو خلق للإنسان آلتين تصلحان للكلام لصحّ أن يوجد في كلّ واحد [ة] منهما من الحروف ما يضادّ ما يوجد في الآخر.

ولأن الحروف المختلفة متضادّة، فلو كان يوجب للحيّ حالًا لاستحال ذلك من حيث كان يؤدّي إلى كونه على صفة ضدّين، كما يستحيل وجود إرادة الشيء في جزءٍ من قلبه وكراهته في جزءٍ آخر، من حيث يؤدي إلى كونه مريدًا للشيء كارهًا له.

فإن التزم مُلتزمٌ ذلك، وزعم أن وجود الحرفين الضدَّين في آلتين له يستحيل كاستحالة ما ذكرتموه في الإرادة، فلا فَرْق بينه وبين مَنْ أحال وجود تحريك إحدى اليدين مع تسكين الأخرى، أو التكلم بإحدى الآلتين مع السكوت بالأخرى، ولا فرق بينه وبين مَنْ قال: إنّ وجود كلتي الآلتين يستحيل أصلًا، لما في جوازه من صحة وجود حرفين ضدّين.

ومما يقال في ذلك: إنّ كلام زيد وعمرو يصح وجوده جميعًا في جسم واحد، ولو كان يوجب له حالًا لاستحال وجود ما يتعلق بالحيّين على وجهٍ واحد.

وبعد، فكان يجب ألّا يصح وجود الحرف الواحد بعد موته؛ لأنّ الموت يحيل وجود ما يوجب له الحال، وصحة ذلك تقتضي بطلان هذا القول، على أن الكلام يستحيل على حروف مختلفة الأجناس، ولمّا أوجب للحيّ حالًا

تُوجبه لما هو عليه في جنسه، فكان يجب أن يوجب كل حرفٍ له من الحال ما يخالف ما تُوجبه سائر الحروف، بل كان يجب أن يوجب الصوت له حالًا من حيث كان صوتًا، حتى إذا صاح أو صرخ وجب حصوله على حال وأحوال مختلفة، بل كان يجب أن يكون التصفيق يوجب له حالًا.

يبيّن ذلك: أنّ كل شيء أوجب للجملة حالًا، فإيجابه لذلك يرجع إلى جنسه لا إلى وقوعه على وجه، على ما نقوله في الاعتقاد والإرادة، إلى غيرهما من المعاني التي تختصّ الحيّ.

وهذه الدّلالة من أقوى ما يقال في هذا الباب، ولست أعرفها مذكورة في الكتب، فقد ثبت بهذه الجملة صحة ما ذكره، وما يدلّ به على [أن] المتكلّم منّا إنما يصير متكلّمًا لأنه فعل الكلام، يبطل القول بأنه يوجب للجملة حالًا، وإن كان هذا الأصل إذا ثبت أمكن أن يُبنى عليه القول: بأن المتكلم إنما يصير متكلّمًا لأنه فَعَل الكلام.

فصل في أن حقيقة المتكلم أنه وُجد الكلام من جهته، وبحسب قصده وإرادته

[في بيان أن المتكلِّم هو فاعل الكلام بحسب قصده]

الطريق إلى العلم بأنّ الشيء يُضاف إلى الحيّ على جهة الفعلية، هو: أنه متى عُلم وقوعه من جهته بحسب قصده وإرادته ودواعيه وُصِف به، وبهذه الطريقة يعلم سائر ما يُضاف إليه على جهة الفعلية، كالضرب والتحريك والتسكين.

وقد عُلِم أنّ أهل اللغة متى عَلِمُوا وقوع الكلام بحسب قصد زيد وإرادته ودواعيه وَصَفُوه بأنه متكلّم، ومتى لم يعلموا ذلك من حاله لم يَصفوه به، فيجب أن يكون وصفهم له بأنه متكلم يفيد أنه فَعَل الكلام، ولسنا نعني بذلك أنّهم أفادوا به أنه المُحْدِث له؛ لأنّ ذلك ممّا يُعلم باستدلال، ولا يكاد ينتهي إليه إلا أهل النظر، وإنما نريد بذلك أنّهم متى عَلموه متعلّقًا به، وواقعًا بحسب قصده، وصفُوه متكلّمًا، فيجب أن يكون ذلك فائدة هذه الصفة، وإنْ كان لا يمتنع ـ متى علمنا أن هذا التعلق يقتضي حدوثه من جهته ـ أن نقول: إن حقيقة

المتكلم أنه فعل الكلام وأحدثه، وننتهي في تلخيص فائدة هذه الصفة إلى غاية ما يمكن فيها على التفصيل، لعلمنا بأنّ أهل اللغة إلى ذلك قصدوا وإن لم يعلموه، وأنهم لو عَلِموه لجعلوه حقيقة كونه متكلّمًا، ولَمَا اقتصروا في فائدته على الجملة دون التفصيل.

ومما يبيّن ذلك: أنّ المعلوم من حالهم أنهم يقولون في المصروع: إنّ الجنّ يتكلّم على لسانه، ولا يُضيفون ذلك الكلام إليه، وإن سمعوه من ناحية فيه على الوجه الذي يسمعونه من السليم؛ لمّا اعتقدوا أنّ فاعل ذلك الكلام هو الحيّ دونه، فصحّ بذلك أنهم وصفوا المتكلّم متكلّمًا من حيث فِعْل الكلام.

[في بيان أن المتكلِّم هو مَن يفعل الكلام للدواعي وليس مَن ينقله]

فإن قيل: إنهم مخطؤون في هذا الاعتقاد عندكم، فكيف يصح تعلّقكم به؟

قيل له: إن التوصل إلى معرفة حقيقة الصفة بإجرائهم على معنى اعتقدوه يصح كصحته فيما علموه، ولذلك يعتمد في حقيقة الإله على تسميتهم الأصنام آلهة، من حيث ثبت أنهم أجروا عليها هذه الصفة، لاعتقادهم فيها أن العبادة تحقّ لها.

فإن قيل: إنّ أهل اللغة إنما سمّوه متكلّمًا لوجود الكلام في لسانه، كان مِنْ فعله أو من فِعْل غيره، فلا يصح ما ادَّعيتموه في حقيقة المتكلّم.

قيل له: إن الذي قدَّمنا من إضافتهم كلام المصروع إلى الجنيّ يُبطل ذلك. على أنّا قد بيَّنّا أنّ وصفهم له بأنه متكلّم يتبع اعتقادهم أن الكلام وقع بحسب قصده ودواعيه، على ما ذكرناه في الضّارب وغيره من صفات الأفعال، فلو جاز ما قالوه في الكلام لجاز مثله في سائر ما يُوصف به على جهة الفعلية.

وليس لهم أن يقولوا: أنّا نَصِفُ الله تعالى بأنه متكلّم، وإن لم يفعل كلامًا، فكيف يصحّ ما ذكرتموه؟

وذلك لأنّ ما قدَّمناه يبطل هذا القول، ويُبطل قولهم على جهة الاعتراض لكلامنا، بأنه تعالى لو فعل في لسان العبد كلامًا لوجب كون العبد متكلّمًا؛ لأن ما قدَّمناه قد أسقط ذلك.

يبيّن فساد ما قالوه: إنّ الواجب في حقائق الصّفات أن تُعلم في الشاهد أوّلًا، ثم تجري على الغائب، فكيف يصحّ الاعتراض على ما بينّاه في الشاهد بالوجه الذي ادَّعوه في الغائب!

ومما يدلّ على ذلك: أنه قد ثبت صحة وجود الكلام في الصّدى، وأنه لا يصحّ كونه كلامًا للمحل أو لما المحلّ بعضه، ولا للقديم سبحانه؛ لأن ذلك الكلام قد يكون كذبًا وسفهًا وعبثًا.

وقد بينّا أنه سبحانه لا يفعل القبيح، بل يجب أن يكون المتكلّم به هو الإنسان الذي يوجد ذلك الكلام بحسب قصده ودواعيه، وهذا يبيّن أن حقيقة المتكلّم أنه فعل الكلام.

[في الدلالة على أن المتكلِّم هو مَن يفعل الكلام]

على أنّا قد عَلِمْنا أن للكلام تعلّقًا بالمتكلم يقتضي أنه بأن يكون متكلّمًا به أوْلى من غيره. ولا بدّ من كون ذلك التعلّق معقولًا، فلا يخلو أن يكون إنّما وُصِف به لأنه حلّه، أو لأنه حلَّ بعضه، أو لأنه أوجب له حالًا، أو لأنه فعله؛ لأنّ ما عدا هذا الوجوه من التعلّق لا مدخل له في هذا الباب. ولا يصحّ أن يكون الكلام كلامًا لمحلّه، لأنه كان يجب أن يُوصف به اللّسان دون الإنسان، وكان يجب مثله في سائر أقسامه وضروبه حتى يكون هو المُخبر والآمر والنّاهي. ولوجب أن يكون هو المذموم بالقبيح منه والممدوح بالحسن. وفساد ذلك في الظهور بمنزلة قول من قال: إن الضارب هو المحل، وكذلك المتحرّك والمسكن والفاعل، وهذا يوجب ألّا يحصل الفعل مقصورًا على إرادة الجملة ودواعيها، وأن يكون كل محل منه قادرًا عالمًا حيًّا.

على أنه لا يجب أن يحصل المحل متكلّمًا قطّ ولا غيره؛ لأن الكلام اسم لجملة من الحروف. ولا يصحّ وجودها في محلٍّ واحد لحاجتها إلى أبنية

مختلفة، فكان يجب ألّا يحصل قولنا: «زيدٌ في الدار» كلامًا لمتكلّم، لوجوده في محالٍّ متغايرة، واستحالة وجود جميعه في محلٍّ واحد.

ولا يجوز أن يكون المتكلم بالكلام مَنْ حلَّ بعضَه؛ لأنّ ذلك يُوجب أن يكون المتكلم هو اللّسان، لأن الكلام يحلّ بعضَه، وكان لا يكون الإنسان بأن يكون متكلّمًا أوْلى من اللّسان، بل كان يجب كونه بهذه الصفة أحقّ لأنه أخصّ بكون محلّه بعضًا له، ولوجب كون الصّدى متكلّمًا دون الإنسان. ولو صحّ ذلك فيه، مع علمنا بأنّهم يَصِفُون به من وقع الكلام بحسب قصده على طريقة واحدة، لصحّ أن يقال: إنّ العالم بالعلم هو ما حلَّ العلم في بعضه من القلب، وإن علم أنّ الموصوف به هو من اختصَّ بحال يُفارق بها غيره.

على أنه كان يجب على الوجهين جميعًا أن يُوصف القديم جلّ وعزّ بأنه متكلّم، لاستحالة حلول الكلام فيه أو في بعضه، ولا أنه آمرٌ وناهٍ. وبطلان ذلك يوجب فساد ما قدَّمناه.

ولا يجوز أن يكون الكلام كلامًا للمتكلّم لأنه أوجب له حالًا كالعلم وغيره، لما قدَّمناه من الوجوه؛ فيجب أن يكون المتكلّم متكلّمًا به لأنه فعله على ما قلناه.

فإن قال: هلّا قلتم: إنه إنما يكون متكلّمًا به لأنه قائمٌ به على ما يذهب إليه؟

قيل له: لأنّ قولنا في الكلام إنه قائمٌ بالمتكلّم كالمحل، ولذلك يحتاج إلى تفسير، فإن أُريد به أنه قائم به من حيث حلّه أو حلّ بعضه، أو يوجب له حالًا فقد بيّنًا فساد ذلك. وإن أُريد به أنه وجد من جهته، فهو ما نذهب إليه.

ولا يمكن أنْ يقال: إنه متكلّم به لأنه قائمٌ به، ويراد بذلك أنه يدوم ويبقى به؛ لأنّ البقاء لا يجوز عليه أو لأنه يدبّره، كما يقال في البلد إنه قائمٌ بالأمير. يعني أنه يدبّره ويسوسه؛ لأنّ ذلك يستحيل في الكلام. فصحّ أنه لا يجوز أن يُراد به إلّا ما قدَّمناه.

[في بيان أن المتكلِّم هو مَن قصد الكلام من جهته]

فإن قال: إنّا نجعل حدَّ المتكلّم أنّ له كلامًا دون ما ذكرتموه، فما الذي يفسده؟

قيل له: لأنّ قولنا له كلامٌ محتمل؛ لأنّ هذه اللفظة تُستعمل في أُمور مختلفة وعلى وجوهٍ متباينة. فيقال: له غلام، بمعنى الملك، وله رأس ويد، بمعنى البعضية، ويقال: له رأي وسياسة [بمعنى التفكّر]، ويقال: له إحسان، بمعنى الفعلية؛ فكيف يصحّ مع احتماله لما ذكرناه وغيره أن يجعل حدًا لقولنا متكلّم؟ ومن حقِّ مَنْ يُحِدُّ الشيء أن يأتي بما هو أكشف من المحدود وأدلّ على الفرض. فإن أراد بذلك أنه فعل الكلام، فهو الذي أردناه. وإن أراد سائر الوجوه، فذلك مما قد بينّا فساده.

فإن قال: أوَليس يقال في الجملة: إنها خرساء وعمياء لا على جهة الفعلية، ولا لسائر ما ذكرتموه من الوجوه، فجوّزوا مثله في كونه متكلّمًا.

قيل له: إن المراد بوصفنا لزيد بأنه أخرس، أن آلته التي يفعل بها الكلام فسدت؛ فمن حيث كانت آلة له جاز أن يعبّر عن الجملة بعبارة تُنبىء عن فسادها، وذلك لا يتأتّى في كونه متكلّمًا؛ فلم يبقَ إلّا أن حقيقته ما قلناه.

فأمّا الصفات التي يُوصف بها في المدح والذمّ، فإنها تتبع وجود الفعل من جهته، وذلك كالتابع للصّفات التي يستحقّها على جهة الفعلية، فلذلك أجرى عليه في الحقيقة.

فأمّا قولهم: إنه قد يقال وجه الثوب ويضاف إلى هذه الوجوه التي قدَّمناها، وكذلك ثوب خزّ، وبابٌ حديد، إلى ما شاكله؛ فبعيد، لأنّا عقدنا الكلام على أنَّ كل شيء يُضاف إلى الجملة الفاعلة لم يَخْلُ من الأقسام التي ذكرناها. وذلك إضافة الشيء إلى غيره على الحقيقة، وذلك لا يتأتّى فيما قالوه.

ومما يبيّن ما قلناه أنّ الأمر والنهي والخبر وغيرها إنما تحصل على هذه الوجوه بقصده، على ما بينّاه في باب الإرادة. ولا يجوز أن يقع الكلام على

بعض الوجوه بقصده، إلّا وأنها تضاف إليه على جهة الفعلية اعتبارًا بسائر ما تؤثّر قصوده فيه.

وجملة القول في هذه الصفات أنّها على ضروبٍ ثلاثة: أحدها يستحقّه المحلّ، والثاني الحيّ، والثالث الفاعل. وإنما جعلناه قسمًا ثالثًا لأنه قد يكون فاعلًا، ولا يكون حيًا.

والصفات التي يستحقّها المحلّ قد تكون لمعنًى وغير معنًى، فما يكون لمعنًى ينقسم ففيه ما يفيد حالًا للمحلّ، نحو كونه كائنًا في بعض المُحادثات. وما يستحقّه الحيّ، فجميعه يفيد كونه على حال على ما استقرّ عليه المذهب، إلّا ما يُنبىء عن تأثير في الآلات، نحو قولنا: أخرس أعمى، إلى ما جرى مجراه.

وأمّا صفات الفاعل، فجميعها تُفيد وقوع الفعل منه ولا تفيد له حالًا. وقد بيّنّا الأمارات التي تنفصل بها الصّفات التي تُوجب كون الحيّ على حالٍ مما يفيد كونه فاعلًا، فيجب أن يعتبر هذا الباب هذا الاعتبار، فقد نبّهنا على الطريقة فيه.

وقد بينّا في باب الصّفات أن حقيقة الصفة لا يجوز أن تختلف في الشاهد والغائب، وكشفنا القول فيه، فيجب أن تكون حقيقة المتكلّم أنه فعل الكلام في القديم والمُحدث جميعًا، وها يُبطل وصفهم له بأنه متكلّم فيما لم يزل. ويجب أن يوصف بذلك عند فعله الكلام. ومن مَنَع مِنْ وصفه جلّ وعزّ بأنه متكلّم ووصفه بأنه قائلٌ وآمر، من حيث ظنّ أن هذه اللفظة تُنبىء عن تكلّف فعل الكلام، أو عن إعمال النفس فيه، وأنّ ذلك يستحيل على الله تعالى، فقد أبعد. وذلك أنّ أهل اللغة يقصدون بوصفه بأنه متكلّم إلى أنه فعل الكلام فقط، على ما قدّمناه. وذلك يُسقط قولهم، ولا مُعتبر بوزن اللفظ؛ إذ لو كان به اعتبار لامتنع أن يُوصف بأنه متفضّل ومتوعّد إلى ما شاكله. وقد بينّا أنّا لا نراعي في إجراء الاسم والصّفة على الله تعالى ورودَ السّمع، فليس لأحدٍ أن يمنع من ذلك من حيث لم يرد الكتاب به.

فصل في أن القديم تعالى قادر على إحداث الكلام الذي بينًّا حقيقته

[في بيان أنه تعالى فاعل للكلام قادرٌ عليه]

قد دلَلْنا على أنَّ من حقِّ القادر لنفسه أن يقدر على كل جنس تتناوله القدرة؛ لأنّه لا يجوز أن يقصر حاله فيما يقدر عليه عن حال القدرة، مع عِلمنا بأنّها لا تتعدّى في التعلّق الجزء الواحد من الجنس الواحد في الوقت الواحد، وأن القادر لنفسه يجب أن يقدر على ما لا نهاية له من هذا الوجه.

فإذا صحّ ذلك وثبت أن الكلام يُقدر عليه بالقدرة، فيجب كونه ـ تعالى ذكره ـ قادرًا عليه. وإنما لا نقول إنه قادرٌ على مقدور غيره، أو ما يصح كونه مقدورًا لغيره، لما يؤدّي إليه من إثبات مقدور واحد لقادرين، إلى غير ذلك مما بيّنا فساده. وإثباته قادرًا على جنس الكلام لا يؤدّي إلى شيءٍ من ذلك، فيجب القضاء بفساده.

على أنّا قد بينًّا أنه ـ تعالى ذكره ـ قادر على أجناس الاعتمادات والمصاكّات، فيجب كونه قادرًا على الكلام؛ لأنّ من حقِّ القادر على سبب الشيء أن يكون قادرًا عليه.

فإن قال: إنّا نُحيل كونه قادرًا على الكلام من حيث ثبت كونه متكلّمًا لنفسه أو لكلامٍ قديم، كما يُحيلون كونه قادرًا على العلم والقدرة والحياة، من حيث ثبت كونهَ قادرًا عالمًا حيًّا لنفسه.

قيل له: إنّا قد بينّا الوجه الذي له يستحيل وجود علم، لا في محل، وأنّ ذلك يؤدّي إلى خروجه تعالى أو خروج غيره عن الصفة النفسية عند حدوث حادث.

وكذلك القول في القدرة والحياة، فإنّ وجودهما لا في محلّ يقتضي قلبَ جنسهما، وليس كذلك حال الكلام، لأنه لا أمر يُحيل وجوده في المحال على وجه يكون القديم تعالى متكلّمًا به؛ لأنّ ما ادَّعوه من كونه متكلّمًا لنفسه قد ثبت بطلانه، فلا يصحّ أن يُجعل مانعًا من كونه فاعلًا للكلام قادرًا عليه.

وبعد، فلو ثبت ذلك كان لا يمنع مما قلناه؛ لأنّ الكلام الذي يبيِّنه قادرًا عليه متى وُجد لم يوجب له حالًا؛ كالعلم والقدرة، فلا يصح أن يُقال إنه أو ضدّه يقتضي إخراجه عمّا هو عليه لنفسه.

على أنّ كونه متكلّمًا من حيث فَعَل الكلام، لا ينافي كونه متكلّمًا لنفسه على وجه ولا ضدٌ ينافي ذلك؛ فلو ثبت ما قالوه لم يمتنع كونُه قادرًا على إحداث هذا الكلام أيضًا. وسائر ما يُدلّ به على أنه عزّ وجلّ قد فعل الكلام يَدلّ على كونه قادرًا على جنسه؛ لأن إيجاد الفاعل ما لا يقدر عليه مُحال.

على أنّ مَن خالف في ذلك يقول: إنّ أفعال العباد مقدورة لله، فكيف لا يصح أن ينفرد تعالى بإيجاد الكلام. وإذا صح أن ينفرد بإيجاد كل فعل يقدر على جعله كسبًا للعبد عندهم، فهلّا صحّ مثله في الكلام.

فإن قالوا: إنه تعالى ذكره قادر على إيجاده في المحلّ منفردًا به، لكنه لا يُوصف به، ولا يصير متكلّمًا لأجله.

قيل لهم: إنّا قد دلَلْنا على أن فاعل الكلام يجب كونه متكلّمًا به دون محلّه، وفي ذلك إسقاط ما ذكرتموه.

[في بيان أنه تعالى يفعل الكلام بغير آلة أو جارحة]

فإن قالوا: إنّ كونه قادرًا على الكلام يقتضي حاجتنا إلى آلة وجارحة؛ لأن إيجاده لا يصح إلّا على هذا الوجه.

قيل لهم: إنّ الواحد منّا إنما يحتاج إلى الآلة في ذلك لكونه قادرًا بقدرة لا يصح أن يفعل بها إلا باستعمال محلّها، ولذلك يحتاج في الكتابة وغيرها إلى آلة، فإذا كان تعالى ذكره قادرًا لنفسه فيجب أن يصح منه إحداث الأفعال في المحالّ من غير آلة، فإنْ كان ذلك الفعل يحتاج إلى المحلّ فقط أوجده فيه، وإن احتاج إلى معانٍ فيه أوجدها وأوجد ذلك المعنى فيه. وإذا جاز أن يفعل العلومَ في القلوب ولا تكون آلة له، ولا تحصل محتاجًا إليها، فكذلك القول في الكلام إذا أوجده في المحالّ المبيّنة. وإنما صارت آلة لنا لاحتياجنا إلى أن نُعملها في الكلام، ونصل بها إلى إيجاده. فإذا غنِي تعالى عن الحاجة إلى

ذلك، فكيف يقال: إن الآلة إذا استحالت عليه، فيجب استحالة كونه قادرًا على الكلام؟

ولا يقدح فيما قلناه ما نُحيل وصفه به تعالى، نحو كونه عابدًا وخاضعًا وشاكرًا، إلى ما شاكله؛ لأنّ هذه الصفات لا تعدو كون الموصوف فاعلًا لهذه الأُمور فقط، بل تقتضي زيادة فائدة وتقتضي جواز التغيّر على الموصوف وحلول الأعراض فيه، وكونه متكلّمًا ككونه مُحسنًا في أنه لا يُفيد إلا الفعلية؛ فلذلك صحّ كونه قادرًا على أن نصير متكلّمًا، على ما قلناه.

فصل في أن القديم سبحانه قد فعل الكلام وحصل به متكلّمًا

طريق إثباته ـ جلّ وعزّ ـ متكلّمًا هو العلم بوجود الكلام من جهته لا غير، كما نقوله في كونه محسنًا أو رازقًا مُميتًا، إلى ما شاكله من الأوصاف المشتقّة من الفعل. وإنّما كان كذلك لأنّ إثبات الفعل فعلًا لفاعله من حيث ثبت كونه قادرًا عليه لا يصح، فيجب أن يُرجع في إثباته فاعلًا إلى العلم بوجود ذلك الفعل من جهته. وقولنا: إنّا نعلم أنه تعالى يثيب بالعقل ويُعاقب بالسمع لا يعترض ما قدَّمناه؛ لأنّا نُجيز وجود الثواب من جهته ونعلمه مُثيبًا، فلم يحصل لنا العلم بكونه مُثيبًا إلّا من حيث علمنا وجود الثواب من جهته. وإنما يختلف طريق العلم بوجود الفعل منه. وربما علمناه بالخبر، وربما عَلِمناه بالإدراك، أو لأنه وُجد على وجه لا يصح أن يفعله سواه، إلى ما شاكل ذلك.

[في بيان أن وجود الكلام من جهته تعالى هو طريق العلم بكونه متكلّمًا]

فإنْ قال: هلّا صحَّ التطرّق إلى العلم بكونه متكلّمًا بأفعاله وصفاته، كقولكم في كونه قادرًا حيًّا؟ أوَليس مخالفكم يثبته متكلّمًا من حيث استحال كونه أخرس وساكتًا، كما تثبتونه مدركًا من حيث استحالت الآفات عليه، مع كونه حيًّا، وتثبتونه عالمًا من حيث استحال أضداد العلم عليه؟

قيل له: إنّ الفعل لا يدلّ إلّا على اختصاص الفاعل بالصفة التي لكونه عليها يصحّ منه، ولا فعل يمكن أن يُقال إنه يصح من القديم تعالى من حيث

كان اختصاص الفاعل بالصفة التي لكونه عليها متكلّمًا، فكيف يتوصّل به إلى أنه متكلّم؟ وكيف يصح ذلك فيه ولا يصحّ في الشاهد، لأنّا قد عَلِمْنا أنّ فعل القادر منّا لا يقتضي كونه متكلّمًا البتّة، وكذلك الفعل على وجه؟ وكيف يمكن ذلك وقد بيّنّا أنه ليس للمتكلّم بكونه متكلّمًا حال، فيعلم أن الفعل يدلّ عليه كدلالته على كونه قادرًا وعالمًا، وإنما يُفيد كونه متكلّمًا وجود الكلام من جهته. والفعل إذا وُجد من جهة الفاعل، فإنه لا يدلّ على وجود فعلٍ آخر من جهته، إذا لم يكن وجوده متعلّقًا بوجوده، فكيف يدلّ الفعل على كونه تعالى متكلّمًا؟ وقد بينّا من قبل أن الكلام هو المسموع، وأنه ليس بمعنًى في القلب، فليس لأحدٍ أن يقول: إنّ ظهور الكلام المسموع يقتضي كونه متكلّمًا بذلك الكلام. فأمّا إثباته متكلّمًا لنفي السكوت والخرس عنه، فلا يصح: لأنّا إنّما نُوجب ذلك في الشاهد لأمرٍ يرجع إلى أنه يتكلّم بآلة، فالمتكلّم لا بآلة يجب ذلك فيه، وسنستقصي القول في إبطال هذا الوجه من بعد. ولسنا نثبته جلّ وعزّ عالمًا لاستحالة أضداد العلم عليه، وإنما نثبته كذلك لظهور الفعل المحكم منه.

وكيف نقول ذلك ونحن نجيز خلوّ الحيّ من سائر ما يتعاقب عليه؟ ذلك في بعض اللُّمع.

فقد صحّ بطلان ما سأل عنه، وثبت أنّ طريق العلم بكونه تعالى متكلّمًا هو أن نعلم وجود الكلام من جهته.

[في بيان أن إعجاز القرآن في الفصاحة دليل على كونه كلامًا للقديم تعالى]

فإنْ قالوا: وما السبيل إلى معرفة وجود ذلك من جهته، ولا شيء من الكلام يُسمع إلّا ويجوز كونه من فعل غيره؛ لأنه مقدور للعباد، ولا فَصْل بين من ادعى العلم بذلك وبين من ادّعى العلم بأنّ بعض الحركات فعل لله سبحانه، مع جواز كون العبد قادرًا عليه.

قيل: أوَليس من قولكم إنّ الطريق إلى معرفته تعالى الحوادث التي يستحيل دخولها تحت مقدور العباد، لأنّ ما يصح دخوله تحت مقدورهم لا

يعلم وجوده من جهة الله سبحانه، وذلك قائم في الكلام فيجب ألّا يصح أن تعلموا في شيءٍ من الكلام أنه كلامٌ له تعالى.

فإن قلتم: إنّا نعلم ذلك من حيث يقع على وجه من الفصاحة لا يتأتّى مثله من العرب الذين قد تناهوا في الفصاحة.

قيل لكم: ما الأمان من أنه تعالى قد أعطى بعض القادرين من العلوم ما يتمكّن معه من فعل ذلك، كملكٍ أو غيره؟ فلا يدلّ ما ذكرتم على أنه تعالى متكلّم بذلك أصلًا.

فإن قلتم: إنّا نعلم ذلك بقول الرسول صلّى الله عليه، أو الإجماع.

قيل لكم: إن ذلك إنما يصح بعد أن يثبت أنّ أوّل من علم كلام الله عزّ وجلّ يصحّ أن يعلمه كلامًا له، ثم يؤدّيه إلى غيره من الرّسل، ويعرفنا ذلك من حاله. فأمّا إذا استحال، فيجب تعذّر الطريق إلى العلم بما ذكرتم، وهذا يُبطل قولكم، ويبيّن أنه تعالى متكلّم لنفسه أو بكلام قديم؛ لأنه إذا وجد كونه متكلّمًا، وبطل كونه كذلك بكلام حادث وجب ما ذَكرناه.

قيل له: إنّا لا نعلم الكلام كلامًا له سبحانه بأن نسمعه فقط، وإنّما نعلمه كلامًا له إذا حصل معجزًا ودلّ على صدق الرسول صلّى الله عليه. وخَبُرنا أنه كلامه جلّ وعزّ، وأنه لم يمكّنه من قدر من العلم يمكّنه معه فعل مثله، ولسنا نعلم بهذه الطريقة كون ما سمعه عنه عليه السلام كلامًا له سبحانه؛ لأنّ الحكاية عندنا غير المحكيّ، وإنما نعلم بذلك أن المحكيّ كلامه عزّ وجلّ، والمَلَك الذي أدّاه إلى الرسول صلّى الله عليه إنما يعلمه كلامًا له جلّ وعزّ بمعجز يظهر، يقتضي أنه المتكلّم به؛ لأنه تعالى إذا فعل الكلام وقارنه الإخبارُ عن أنه المتكلّم به، ووجد عنده معجز، علم بذلك أنه كلامه جلّ وعزّ. فإذا عَلِمنا بهذا الطريق أنه كلامه جلّ وعزّ صحّ أنه متكلّم به، وسقط بذلك سائر ما سأل عنه.

ولا يمكن أن يستدلّ على إثبات كلام له تعالى بورود الخاطر؛ لأنه عندنا قد يجوز أن يكون من فعل المَلَك.

[في بيان أنه تعالى مُتكلّم بالقرآن]

وليس لأحدٍ أن يقول: إن قوله صلّى الله عليه في القرآن: إنه من كلام الله عزّ وجلّ؛ إذ لو لم يمكنه حمله على الحقيقة من حيث كان حكاية لكلام الله تعالى، فغير بعيد ألّا يُراد به المحكيّ أيضًا، وأنه إنما قال ذلك من حيث مكّنه من فعله وخصَّه بذلك دون غيره؛ وذلك أنه لا خلاف أن الرسول صلّى الله عليه كان من دينه أنّ القرآن كلام الله في الحقيقة، بل ذلك يُعلم من دينه ضرورة. وإنّما الكلام في هل ما يسمع منه حكاية لكلام الله، أم هو نفسه كلام الله تعالى؟ فصرفه إلى ما قاله السائل لا وجه له، وما في كتاب الله تعالى من قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحِجر: الآية ٩]، وقوله سبحانه: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ﴾ [الأنعَام: الآية ٩٢]، وقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٨٥]، وقوله جلّ وعزّ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: الآية ٣]، وقوله سبحانه: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧]، إلى غير ذلك مما يكثر ذكره، يدلّ على أنه جلّ وعزّ متكلّم بالقرآن الذي هو المسموع، أو الذي المسموع حكايةٌ له.

وأمّا إجماع الأُمّة على ذلك، فأظهر من أن يُتكلّف ذِكره. وقول النبيّ ﷺ: **«كان الله ولا شيء، ثم خلق الذِّكر. وما خلق الله من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسيّ»**[(١)] يدلّ على ما قلناه. فقد ثبت بهذه الجملة كونه جلّ وعزّ متكلّمًا في الحقيقة. ونحن نبيّن بطلان القول بأنّ له كلامًا خارجًا عن هذا الجنس فيما بعد، كل ذلك يصحّح ما قلناه.

فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يكون متكلّمًا لنفسه

[في بيان استحالة كونه متكلّمًا لنفسه]

إثبات صِفة له عزّ وجلّ للنفس لا تعقل لا يصح؛ لأنّ ذلك مما يجب كونه معقولًا ومتوصّلًا إليه بالدليل. ومتى لم يصح فيه كِلَا الأمرين وجب العِلم

(١) القسم الأول من هذا الحديث بلفظ: «كان الله قبل أن يخلق الذكر، ثم خلق الذكر، فكتب فيه كل شيء» رواه ابن بطة في الإبانة الكبرى (٥/ ٤٧٦) من حديث عمران بن حصين عن رسول الله ﷺ. أما القسم الثاني من الحديث فقد ذكره الترمذي في سننه (١٠/ ١١٦) عن عبد الله بن مسعود.

بنفيه؛ لأنّ الصفات النفسية فيما يعلم بالدليل يجب إثباتها بالدليل، كما يجب فيما يعلم إثباته بالإدراك إثباته بالإدراك. فإذا صحّ ذلك وبيّنّا أنه ليس للمتكلّم منّا بكونه متكلّمًا حال، وأنّ الذي يعقل من ذلك هو كونه فاعلًا للكلام، فكيف يصحّ أن يثبت تعالى متكلّمًا لنفسه ولا تعقل للمتكلّم حالٌ أصلًا؟ وإنما صح كونه قادرًا لنفسه لمّا ثبت للقادر اختصاص بحالٍ بان به من غيره. وذلك لا يصح في كونه متكلّمًا، فكيف يصحّ إثباته كذلك للنفس. على أنّ ذلك يتناقض على ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله؛ لأنّ كونه متكلّمًا يقتضي إثبات كلام وُجِد من جهته، وكونه كذلك للنفس يقتضي نفي الكلام أيضًا، لأن المستحقّ للصفة النفسية يستغني عن معنى يوجب تلك الصفة. ولهذا أحَلْنا كون المتحرّك متحرّكًا للنفس؛ لأنّ آخر الكلام ينقض أوّله، على القول الذي كان يقول فيه: إنه ليس للمتحرّك بكونه متحرّكًا حال. فقد صحّ أن إثباته سبحانه متكلّمًا لنفسه مُحال، وأنه بمنزلة إثباته عادلًا لنفسه، ومُحسنًا نفسه، في باب الاستحالة والتناقض. على أنه لا تعقل للمتكلّم صفة إلّا ما يعلم من صفة الكلام المسموع، فلو كان القديم تعالى متكلّمًا لنفسه لم يصح أن يثبت إلّا على مثل حال الكلام المسموع، وإلا لم يعقل لهذا الكلام معنًى أصلًا، وهذا مستحيل؛ لأنّه يؤدّي إلى أن يكون من جنس هذا الكلام المسموع، وذلك يوجب استحالة قِدمه أو كون هذا الكلام قديمًا، وكِلَا الوجهين مُحال. على أنه لو كان متكلّمًا لنفسه لوجب كونه في ذاته على صفات الحروف كلّها، وهي متضادّة عند شيخنا أبي هاشم، فكان يجب كونه تعالى على صفاتٍ متضادّة تستحيل في الموصوف لأيّ وجهٍ استحقّها للنفس أم لعلّة؛ لأنّ ما له استحال ذلك هو يضادّه دون ما عداه، على أنه كان يجب أن تكون ذاته بمنزلة سائر أقسام الكلام وضروبه، ليصح أن يكون متكلّمًا بسائر أقسام الكلام وضروبه. وقد عَلِمنا استحالة ذلك؛ لأنّ كونه كذلك للنفس يقتضي حصوله بهذه الصفات فيما لم يزل، وفي كل حال. وكونه بصفة هذه الأقسام يقتضي حصول هذه الصفات على ضربٍ من الترتيب على الوجه الذي يحصل في أقسام الكلام، وذلك يتناقض؛ فتجب استحالة ما يؤدّي إليه.

[في بيان أن كلامه لنفسه تعالى لا يُفيد وهذا في غاية الفساد]

وبعد، فإنّه لو كان متكلمًا لنفسه، من حقّ الكلام ألّا يكون مفيدًا إلّا بأن يترتّب في الحدوث على الوجوه التي وُضعت لتفيد المعاني. وقد علم أنّ هذا الوجه يستحيل فيه لو كان متكلّمًا لنفسه، وكيف يصحّ أن يكون متكلّمًا لنفسه على الوجوه المفيدة؟ وهل هذا القول إلا بمنزلة مَنْ قال في الواحد منّا: إنه متكلّم لنفسه لا بكلام يُحدثه، وهو مع ذلك يتكلّم على الوجوه المفيدة؟ فإذا تناقض ذلك لاستحالة هذا المعنى على ذاتِ الواحد منّا، فكذلك القول فيما قالوه. على أنّ كونه متكلّمًا لنفسه يؤدّي إلى إثباته على صفة، فيفرضه، بأن يكون متكلّمًا فيما لم يزل، من غير أن يستفيد بكونه متكلّمًا أو يفيد غيره، وهذا غاية النقص في كون الواحد منّا متكلّمًا. وذلك ممّا لا يصحّ عليه تعالى في صفات النفس، على ما بيّنًا من قبل في باب الإرادة، حيث دلَلْنا على أنَّ كونه مريدًا للقبيح يقتضي النقص؛ كان مريدًا لنفسه أو بإرادة. وإنما حَسُن من الواحد منّا أن يتكلّم في نفسه لأنه يحفظ به، أو يتذكّر، أو يوطّن به نفسه إلى ما شاكله. وذلك لا يتأتّى فيه تعالى، فيجب صحة ما ذكرناه.

على أن كونه متكلّمًا للنفس فرعٌ على إثباته متكلّمًا، وقد بيّنّا أنّ الذي به ثبت متكلّمًا هو حدوث الكلام من جهته، فكيف يُقال إنه للنفس؟

على أن شيخنا أبا هاشم ـ رحمه الله ـ قد بيَّن أن صفاتِ النفس فيه تعالى يجب أن يقتضيها الفعل، أو يقتضيها ما يقتضيه الفعل؛ لأنّ ما لا يتأتّى فيه ذلك لا يصح إثباته من صفاته سبحانه؛ لأنّ طريق العلم به إذا كان هو الفعل، فيجب أن يكون هو الطريق إلى ما يختصّ به من الصّفات، وألّا يصحّ إثباته على صفة لا يقتضيها الفعل على وجهٍ كان، كما أنّ ما طريق إثباته الإدراك، لا يصح إثباته على صفة يختصّ بها إلّا من جهة الإدراك، ولذلك أوجبنا إدراك الشيء على سائر صفاته النفسية، لو حصل له صفات للنفس.

[في بيان أنه تعالى لو كان متكلّمًا لنفسه لَوَجَب أن يكون متكلّمًا بالقبيح]

ولذلك قلنا: لو كان السواد حموضة لوجب كونه مدركًا من الوجهين. فإذا صح ذلك ولم تقتضِ مجرّد أفعاله كونه متكلّمًا، ولا وقوعها على بعض

الوجوه، ولا شيء من صفاته اقتضى ذلك فيه، فتجب إحالة القول بأنه متكلّم لنفسه، على أنه لو كان متكلّمًا لنفسه لوجب كونه متكلّمًا بسائر أقسام الكلام وضروبه؛ لأن ذلك ممّا يصح من كل متكلّم أن يتكلّم به، إذا لم تكن به آفة، كما أنه إذا كان قادرًا لنفسه صحّ أن يقدر من كل جنس على مثل ما تصحّ كونه مقدورًا لغيره، وإنْ كان لا يجب كونه مقدورًا على ما يقدر عليه غيره، ولا متكلّمًا بنفس ما يتكلّم به غيره، من حيث كان المقدور يختصّ بقادرٍ دون غيره، وكذلك الكلام. وتفارق حالهما حال المعلوم، ولذلك أوجبنا كونه عالمًا بكلّ معلوم من الأجناس والأعيان، لمّا كان عالمًا لنفسه. ولم نوجب كونه قادرًا على كلّ عين، وإنْ كان قادرًا لنفسه. وإذا صحّ ذلك، فيجب أن يكون متكلّمًا بالكذب والصدق، والأمر بالقبيح، والنهي عن الحسن، ويُخبر عن كلّ ما يصح الإخبار عنه، ويأمر بكلّ ما يصح الأمر به. وهذا شيءٌ متى قيل به أدّى إلى الخروج من الدِّين، وألّا يوثق بكتاب ولا شرع ولا خبر عن كلّ ما يصح الإخبار عنه، ولا أمر بكل ما يصح الأمر به. وهذا مخالف لقوله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: الآية ٧٨].

فإن قيل: إنه تعالى يجب أن يكون متكلّمًا بأقسام الكلام، فأمّا ضروبه فلا يجب؛ لأنّ كون الكذب كذبًا يرجع إلى القصد لا إلى جنسه، ولا يصحّ أن يثبت لنفسه على صفة يحصل الموصوف عليها بالقصد. فنحن نقول: إنه يتكلّم بمثل الكذب، ولا يجوز كونه متكلّمًا بالكذب، وكذلك قولنا في سائر ضروب الكلام.

قيل له: إنّ هذا بعينه يوجب ألّا يكون صادقًا لنفسه، ولا آمرًا بالحسن لنفسه، فإذا بطل ذلك بَطُل ما تعلّقوا به.

[في بيان أنه تعالى لو كان متكلّمًا لنفسه لكان متكلّمًا لكل الناس في وقت واحد وهذا فساد]

وبعد، فإنّ الأمر عندهم لا يكون أمرًا بالإرادة ولا الخبر، فكيف يصح لهم ما تعلّقوا به؟ ويجب لو كان خبرًا وكذبًا وأمرًا بإرادة أيضًا أن يكون تعالى،

إذا كان مُريدًا لنفسه عندهم، أن يريد الإخبار بالخبر على وجهٍ يكون صِدْقًا وكذبًا.

وفي ذلك صحة ما ألزمناهم، فإن قالوا: إنه متكلم لنفسه ولا يجب ما قلتموه، كما أنه قادرٌ لنفسه عندكم، ولا يجب كونه قادرًا على مقدور غيره. فهذا قد أسقطناه وبيّنّا القول فيه في تضاعيف الدّلالة، وبيّنّا أن ذلك يقوّي ما ذكرناه في كونه متكلّمًا، وفَصَلْنا بينه وبين المعلوم، وبسّطنا القول فيه في باب الإرادة أيضًا، وذلك يُسقط السؤال.

على أنّه لو كان متكلّمًا لنفسه لوجب كونه متكلّمًا لكلّ أحد، في كلّ وقت، على كلّ وجه؛ لأنّه إذا ثبت ذلك للنفس فليس بعض المتكلّم بأن يكلّمهم أوْلى من غيرهم، ولا بعض الأوقات بأن يكلّمهم فيه أوْلى من بعض، على ما دلَلْنا عليه من قبل في أنّ صفات النفس لا يقع فيها اختصاص في الوجه الذي تصحّ عليه، فإذا بَطُل كونه مكلّمًا لكل أحد في كلّ وقت على كلّ وجه. بَطُل كونه مكلِّمًا لنفسه، فإن قال: إني لا أقول: إنه مكلّمٌ للنفس، وإنْ كان متكلّمًا لنفسه.

قيل له: إن المكلّم إنما يصير مكلّمًا لغيره بما به يصير متكلّمًا، وإن كان كونه مكلّمًا أخصّ من كونه متكلّمًا؛ كما أن المُخبر إنما يصير مخبرًا بما به يصير متكلّمًا، وإنْ كان أخصّ منه؛ فلو كان متكلّمًا لنفسه وجب كونه مكلّمًا على سواء، وليس كذلك حال الوصف بأنه معلم؛ لأنّ معناه أنه فعل العلم في غيره، وإنْ كان قد تُعورف في الشاهد واستعماله فيمن يلقِّن غيره، ويحترف بذلك، فلذلك صحّ أن يختصّ بالتعلم بعضًا دون بعض، وإنْ كان في كونه عالمًا لا يختصّ بأن يَعلم معلومًا دون غيره.

[في بيان أن كلام الله لا يكون لنفسه بل للغير]

فإن قال: إنّا لا نقول إنه متكلّم لنفسه، بل نقول: إنه يعلّم غيره بالتعليم لا لنفسه، ونقول: إنه متكلّم لنفسه، كما أنه عالمٌ لنفسه.

قيل له: إن فعل العلم في قلب الغير معقول، فيصحّ أن نعتدّه بوصفنا له بأنه معلم، ويجعل المستفاد بذلك غير المستفاد بوصفنا له بأنه عالم، وليس

هاهنا أمر معقول يسمّى متكلّمًا تكليمًا سوى الكلام الذي يتكلّم به الغير، فكيف يصحّ أن يجري مجرى ما ذكرناه في التعليم؟ ويدلّ على ذلك: أن المكلّم لغيره لو فعل تكليمًا غير الكلام المسموع منه كان لا يمتنع أن يفعله ولا يفعل الكلام على بعض الوجوه، أو يفعل الكلام قصدًا به إلى الغير، ولا يفعل التكليم فيكون مكلّمًا والحال هذه غير متكلّم، أو متكلّمًا غير مكلّم. فإذا استحال ذلك بَطُل ما قالوه، وقد بيّنّاه في باب الإرادة في إبطال القول بأن المحبة غير الإرادة، وفيما يفيد في إبطال القول بأنّ الكلام غير الأصوات المقطّعة يُبطل القول بأنّ الكلام غير المتكلّم، فلا وجه لإعادته.

فإن قال: إذا كان كونه مكلّمًا يتعلق بالغير دون كونه متكلّمًا، فيجب أن يفيد معنى سوى ما يفيده القول بأنه متكلّم.

قيل له: إنّ تعدّيه إلى الغير هو من حيث يقصده به، كما أن تعلّقه بالمُخبر عنه هو بالقصد، فلا يجب ما ذكرتم. وكذلك كونه غير الكلام، كما لا يجب مثله في الخبر.

فإن قال: إني ألتزم ما ذكرتم، فأقول: إنه مكلّم لكل أحد ممّن يصح أن يكلمه من حيث كلّفهم وأمرهم ونهاهم.

قيل له: كان يجب أن يكلّمهم على حدّ ما كلّم موسى عليه السلام، وفي سائر الأوقات، إنْ كان مكلّمًا لنفسه، وكان يجب أن يكلّم غيرهم؛ لأنّه يصح أن يكلّم مَنْ ليس بعاقل، وإنما يصبح ذلك عندنا لكونه عبثًا.

فإن قال: إني أقول إنه كلّم كل موجود بأنْ قال له: كُنْ، فكان. قيل له: إنه كان يجب أن يكلّم كل موجود بسائر أقسام الكلام، وفي سائر الأوقات. وكان يجب أن يكلّم المعدوم فيما لم يزل كما يكلّم الموجود الآن؛ لأن صحة ذلك في الجميع على سواء فيما لم يزل، وما تبيّن به من بعدُ من أنه جلّ وعزّ لا يقول للأشياء التي يحدثها «كوني» يبطل هذا القول.

[في بيان أنه تعالى لو كان متكلّمًا لنفسه لوجب أن يُكلّم كل شيء حتى الجماد وهذا فساد]

فإن قال: إن كونه مكلّمًا يتعدّى إلى مكلَّم موجود، كما يتعدّى كونه رائيًا إلى مرئي موجود، فلذلك لم يوصف بأنه مكلّم فيما لم يزل، ووصف

بأنه متكلّم، كما لم يَصِفوه بأنه راءٍ لم يزل، وإن كان بصيرًا عندكم فيما لم يزل.

قيل له: لو سلم أن الأمر كما ذكرته لوجب عند وجود الأشياء أن يكون مكلّمًا لها بسائر ما يصح أن يكلّمها به في كل وقت، حتى يسوّي بين الحيّ والجماد، والجوهر والعرض، والأنبياء وغيرهم، وحتى يكلّم الواحد منّا بالأمر بالشيء والنّهي عنه، والإخبار عن الشيء على وجه الكذب والصدق، كما يجب كونه رائيًا لكل ما يصحّ رؤيته عند وجوده من غير تخصّص.

على أنّ للرائي عند وجود المرئي حكم حاصل لم يكن له من قبل، فيصح القول بأنه عند كونه رائيًا يجب أن يرى كل موجود تصح عليه الرؤية، وليس للمكلّم حال سوى كونه متكلّمًا، وإذا كان متكلّمًا لم يزل، وجب كونه مكلّمًا لم يزل، كما يجب كونه عندهم مخبرًا وآمرًا وناهيًا لم يزل.

وبعد، فإن كونه مكلّمًا لا تعلّق له بوجود المكلّم؛ لأنه يصح من أحدنا أن يقصد بكلامه كل ما يعتقده من موجود ومعدوم، وحيّ وجماد، كما يصح أن يقصد بكلامه من يفهم ومَنْ لا يفهم، فتعليقهم كونه متكلّمًا بوجود المكلّم لا يصح. وإنما علقنا كونه رائيًا بوجود المرئيّ لما ثبت أن عدمه يحيل رؤيته، ولم يثبت أن عدم الشيء يحيل أن يكلّم، بل قد ثبت خلافه، فيجب إبطال ما تعلّقوا به.

فإن قال على الجواب الأوّل: إنّ من حقِّ المكلّم أن يكون موجودًا، ويكون مع ذلك ممّن يفهم ما تكلّم به، فلذلك لم يجب كونه مكلّمًا للجماد والأعراض.

قيل له: على تسليم ما سألت عنه، يجب كونه مكلّمًا لكل حيّ على كل وجه يصحّ أن يكلَّم عليه، حتى يأمره بكل شيء، وينهاه عن كل شيء، ويُخاطبه بالصدق والكذب، وذلك كافٍ في إبطال قولهم، فكيف وما قاله لا يصحّ؟ لأن الواحد منّا قد يكلّم مَنْ لا يفهم، ويصح ذلك منه، كما يكلّم مَنْ يفهم، وإنما يصح ذلك منه؛ لأنه يكون عابثًا غير مُفيد، وإذا صحّ أن يكلم مَنْ لا يفهم، فيجب أن يصح أن يكلّم الجماد والمعدوم، كما يصح أن يأمر

الكلّ. والكلام في حُسن ذلك يخالف الكلام في صحّته، وصفات النفس لا تختصّ بما في الشاهد دون ما يصح، فيجب كونه مكلّمًا لكل شيء من حيث صحّ في كل شيء أن يكلّم، كما يجب كونه عالمًا بكل شيء إذا كان عالمًا لنفسه.

[في بيان الاختلاف بين الكلام والخطاب]

فإن قال: أقول في ذلك كقولكم في الخطاب[1]: إنه لا يصح كونه خطابًا لمن لا يفهم؛ فمتى وُجِد صار خطابًا، فكذلك يصير مكلّمًا له بالكلام المتقدّم عند فهمه.

لذلك قيل له: إنما خصصنا الخطاب بما ذكرته لأن المخاطبة مفاعلة، ولا تستعمل إلّا بين نفسين يصحّ من كلٍّ واحد منهما أن يخاطب ابتداء، ويجيب صاحبه عن خطابه، وإنْ كان في التعارف قد استعمل فيمن يخاطب غيره، وهو على صفة يصح أن يفهم ويُجيب، وإن لم يُجب ولم يُخاطب. ولذلك يقال: إنّ فلانًا خاطب فلانًا بكتابه ورسوله، وإنه عزّ وجلّ خاطب العقلاء وفَهِمُوا عنه.

ولذلك لم يسمَّ القول خطابًا إلّا إذا كان المخاطب بالصفة التي ذكرناها، ولذلك تصف المكلّم لغيره بأنه مكلِّم له وآمرٌ وناهٍ، وإنْ كان معدومًا؛ لمّا لم يقتضِ في المكلِّم ما ذكرناه في الخطاب.

ولذلك يصح أن يقال في زيد: إنه كلَّم النائم، ومَنْ لا يفهم مِنْ كلامه شيئًا، فإذا صحج ذلك وجب لزوم ما قدَّمناه لهم على كلِّ حال.

وبعد، فإنّا إنما لا نسمّي الأمر خطابًا إلا عند فهم المخاطب، وإلّا فالذي هو خطاب له قد وُجِد، فيجب أن يقولوا: إنه في الحقيقة مكلّم لكل أحد على كل وجه، وإنما لا يسمّى مكلِّمًا إلّا عند وجود المكلّم، ومتى قالوا ذلك فقد أعطوا ما أردنا من المعنى.

---

(١) الخطاب: كل كلام قصد به إفهام الغير. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٩).

[في بيان أنه تعالى لو كان متكلِّمًا لنفسه لوجب أن يكون كاذبًا لنفسه وناهيًا لنفسه وهذا فساد]

وأما قول مَنْ قال منهم: إنه تعالى متكلّم لنفسه، ولا يُوصف بأنه آمرٌ أو ناهٍ إلّا عند وجود المأمور والمنهيّ، فقد سقط بما قدَّمناه؛ لأنّ كون الآمر آمرًا لا يتعلق بوجود المأمور، على ما قدَّمناه؛ ولذلك يقال في الموصي إذا رسم لولده وولد ولده ما تناسلوا في وصيّته امتثال أمر رسمه، بأنه قد أمرهم في وصيّته بكيت وكيت، ولذلك يقال فينا، إذا فعلنا ما أمر به النبيّ عليه السلام: «إنا مُطيعون له»، ولولا كونه أمرًا لنا لم نكن نفعل ما أمر به مطيعين، فيجب على هذا القول كونه آمرًا فيما لم يزل، كما أنه متكلّم لم يزل، فأمّا كونه مخبرًا لم يزل، فأبْيَن؛ لأنّ كون الخبر خبرًا لا يتعلق بوجود المُخْبِر عنه، ولذلك يصح أن نُخبر عن المعدوم والموجود جميعًا كما نعلمهما معًا، فقول مَنِ امتنع من كونه مُخبرًا لم يزل، وإن كان متكلّمًا فيما لم يزل، في نهاية البعد. فأمّا قولهم: إنه لم يكن آمرًا فيما لم يزل؛ لأنّ الأمر إنما يكون أمرًا لوجود التأمير، كما أنه متكلّم لوجود التَّكليم، فما قدَّمناه يبيّن فساده. والتأمير ليس من هذا الباب في شيء؛ لأنه من الولاية والإمارة دون الأمر، ولو كان هو الموجب لكونه أمرًا لم يمتنع وجود الأمر مع إرادة المأمور به، ولا يكون أمرًا من حيث لم يوجد التأمير، أو يوجد ذلك دون الأمر فيكون آمرًا، وسقوط ذلك أوضح.

وكلّ ذلك يبيّن صحة ما نقوله من أن المكلِّم لغيره إنما يحصل مكلّمًا له بأن يقصده بالكلام دون غيره، ويكون آمرًا له متى قصده بالكلام وأراد منه المأمور به، وكذلك القول في النهي. وذلك يصحّح ما قلناه من أنه كان يجب أن يكلِّم الموجود والعدم، والحيّ والموات جميعًا. فأمّا مَن ارتكب منهم في القديم تعالى أنه آمر لم يزل، ومتكلّم لم يزل، من المتأخرين، فجميع ما ألزمناهم لازمٌ له، ويلزمه كونه ذامًّا مادحًا فيما لم يزل، وإن يثبته مثيبًا معاقِبًا لم يزل، نافعًا ضارًا لم يزل. ومتى دفع ذلك بأنّ النفع والضّرر والثواب والعقاب لا يصح إلّا بأن يحصل حادثًا في أجسام مخصوصة، فكذلك الذمّ والمدح لا يكون إلّا كلامًا يترتّب في الحدوث، فإن أثبتوا كلامًا مخالفًا للمعقول في الشاهد ليصح لهم ما تمسّكوا به لزمهم إثبات ثواب وعقاب ونفع وضرّ،

مخالف لهذا ليصحّ كونه موصوفًا به لم يزل. وسنبيّن من بعد سائر ما يلزم على هذه الجهالة. وقد ألزمهم شيوخنا ـ رحمهم الله ـ على قولهم أنه متكلّم لنفسه القول بأنه كاذبٌ لنفسه، كما أنه صادقٌ لنفسه، لدخولهما تحت كونه متكلّمًا.

يبيّن ذلك عندهم كونه آمرًا لنفسه، وناهيًا لنفسه، لدخولهما جميعًا تحت كونه متكلّمًا. والقول إنه كاذب لنفسه يُوجب ألّا يوثق شيء من أخباره ولا بوعده ووعيده. وفي ذلك الخروج من الدِّين، ويوجب تجويز كونه آمرًا بالقبائح وناهيًا عن الحسن، وذلك يؤدّي إلى أن يكون كاذبًا بالخبر عن الشيء وصادقًا بالخبر عنه، وآمرًا بنفس ما نهى عنه؛ لأنه ليس وصفه بأحد الأمرين أوْلى من الآخر، إذا كان متكلّمًا لنفسه.

وقد اعتصموا من هذا الكلام بأنْ قالوا: إنه تعالى صادقٌ لنفسه، فلا يجوز أن يكذب، كما [أنه] لمّا ثبت كونه عالمًا لنفسه لم يجز عليه الجهل، فلذلك سقط عنّا ما ذكرتموه.

وهذا الكلام يبطل من وجوه، منها: أنه لا سبيل لهم أوّلًا إلى إثباته صادقًا، فضلًا عن أن يقوله إنه صادقٌ لنفسه؛ وكيف يصح منهم دفع ما ألزمناهم بإثباته صادقًا لنفسه، وإن ذلك يحيل كونه كاذبًا؟ ولولا أنه ثبت كونه عالمًا لنفسه أوّلًا لم يصح منّا دفع كونه جاهلًا.

[في بيان بُطلان كونه تعالى متكلّمًا لنفسه]

وإن قال: قد ثبت كونه تعالى متكلّمًا يخبر مخبَره على ما هو له، نحو قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [قَ: الآية ٣٨]، وقوله: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ﴾ [الإنسان: الآية ٢] إلى ما شاكله، فإذا ثبت بذلك كونه صادقًا، وثبت عندي أنه صادق لنفسه، صحّ ما قلته.

قيل له: ومِنْ أين لك أوّلًا أن هذا كلام الله تعالى دون أن يكون كلام محمد صلّى الله عليه [وسلم]، أو كلام غيره على قولك أنه تعالى يفعل الصالح. وهلّا جوّزت كونه تعالى فاعلًا للعلم في قلبه وممكنًا له مِنْ فعل هذا القرآن ليلبس ويدعو إلى الضّلال، على قولك: إنه جلّ وعزّ يضلّ العباد عن الدِّين.

وبعد، فلو ثبت أنّ ذلك كلامه تعالى لم يصحّ ما تعلق به؛ وذلك لأن لفظ الخبر لا يصير خبرًا بصفته، لما ذكرناه في باب الإرادة، فغير مُمتنع أن يقول: «خلقت السمٰوات والأرض» ولا يقصدهما بذلك، أو يقصد غيرهما ممّا لم يخلقه، ولا يكون صادقًا. كما أن القائل: إنّ محمدًا رسول الله ﷺ قد يصح أن يقصد به غير النبيّ عليه السلام، فيكون كافرًا؛ فمن أين أنه صادق فيما ذكرته من الخبر؟ بل من أين أنه مخبر أصلًا؟ وذلك يبطل ما تعلق به. على أنه لو ثبت أنّ ذلك كلامه تعالى لِما اختصّ به من الإعجاز لوجب كونه كلامًا محدثًا. وإبطال كونه متكلّمًا لنفسه، إنْ كان الرجوع في كونه متكلّمًا أو صادقًا إليه؛ لأنه مما بيَّن لك في الحدوث ككلامنا.

فإن قال: إنا نستدلّ به من حيث أنبأ عن كلام سواه قديم، أو عن كونه متكلّمًا لنفسه، فقد أحال على ما لا يعقل، فأبطل استدلاله.

[في بيان كونه لو كان متكلِّمًا لنفسه لتكلم بالصدق والكذب وهذا غاية الفساد]

فإن قال: قد ثبت كونه صادقًا: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٢٩﴾﴾ [قَ: الآية ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا﴾ [الأعراف: الآية ٤٤] إلى ما شاكله، وثبت بذلك ما قلناه.

قيل له: يلزمك أن تجوّز كونه كاذبًا في تعيين هذا الخبر، فكيف يصح أن تثبته صادقًا بقوله: إني صادق، وأنت لا تعلمه صادقًا في هذا القول، إلّا وقد ثبت أنه صادق من قبل ما ذكرته.

فإن قال: عرفت من دين رسول الله ﷺ أنه صادق، ومن دين المجمعين، فلذلك حكمت بما ذكرته.

قيل له: إنما يصح كِلَا هذين الأمرين إذا ثبت أنه تعالى صادق؛ لأن نبوّة الرسول ﷺ إنما تعرف بتصديقه وبما يجري مجرى التصديق، وصحة الإجماع تعرف بخبره أو بخبر الرّسول ﷺ. فإذا جُوِّز كونه كاذبًا لم يمكن أن تُعرف صحّتها، فكيف يعلم كونه صادقًا بهما، وعلى قولهم إنه يجوز أن يفعل القبائح لا يمكن معرفة ذلك؛ لأنه يجب أن يجوِّزوا إظهار المعجزة على الكذّاب،

وذلك يبطل الثقة بقول الرسول [صلّى الله عليه وسلم] والإجماع، فكيف يعتمد عليها في كونه صادقًا؟

وكل ذلك يبيّن مِنْ حالهم أنهم لا يعلمونه صادقًا أصلًا، فكيف يدفعون ما ألزمناهم بادّعائهم: أنه إذا كان صادقًا لنفسه فالكذب يستحيل عليه، ولِمَ صاروا بهذا القول، والحال ما قلناه إنه صادقٌ لنفسه بأوْلى ممن ألزمهم القول بأنه كاذبٌ لنفسه، والصدق يستحيل عليه.

[في الدلالة على أن الكلام لنفسه تعالى يجعله ذا علم محدود]

ومما يبطل به ذلك أنّ كونه صادقًا لنفسه لا يخلو من أن يوجب كونه مُخبرًا عن كل شيء على وجه الصدق، حتى لا ينفي ما يصحّ أن يصدق بالإخبار عنه إلّا وقد صدق بالإخبار عنه على كلّ وجه يصح أن يُخبر عنه، أو يصح مع كونه صادقًا عن شيءٍ دون شيء.

فإن قالوا بالوجه الأوّل لزمهم كونه متكلّمًا لنفسه بالصدق والكذب، من حيث هو متكلّم لنفسه؛ لأنه إن وجب من حيث كان صادقًا لنفسه أن يصدق بالإخبار عن كل شيء؛ لدخول ذلك أجمع تحت كونه صادقًا، فيجب كونه كاذبًا بالإخبار عن كل شيء وصادقًا بالإخبار عنه، لدخول الأمرين جميعًا تحت كونه متكلّمًا، وإلا فإنْ جاز أن يختص من حيث كان متكلّمًا بالصدق فقط ليجوزنّ أن يختصّ من حيث كان صادقًا بالصدق عن بعض الأشياء دون بعض فقط.

يبيّن ما قلناه أنّ كونه عالمًا لنفسه لِما أوجب كونه عالمًا بكل شيء من غير تخصيص، ولو كان معتقدًا لنفسه لوجب كونه عالمًا بكل شيء جاهلًا به، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا.

فقد صحّ أنّ هذا الوجه يؤكّد ما ألزمناهم من كونه كاذبًا، وأنّ قصدهم به إلى التخلّص من ذلك لا ينفع.

وبعد، فإنّ هذا الوجه باطلٌ عند الكل؛ لأنه ليس لأحدٍ أن يصفه عزّ وجلّ بأنه يُخبر عن كل شيء على كل وجه يصح أن يُخبر عنه، وقد نطق

الكتاب بخلافه في قوله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: الآية ٧٨] الآية. ولا شكّ أنه يقال: لم يُخبر عن آخر الثواب والعقاب اللذين يفعلهما على التفصيل؛ لأنّ ذلك يوجب وجود ما لا نهاية له من الأخبار، فهذا أيضًا يبطل الوجه اول. على أنه لو وجب كونه صادقًا بالإخبار عن كل شيء، من حيث كان صادقًا لنفسه، لوجب كونه آمرًا بكل شيء على كلّ وجه من حيث كان آمرًا لنفسه. وكل ذلك يحيل كونه ناهيًا، أو يوجب كونه آمرًا ناهيًا لكل شيء، فإذا بطل ذلك بالإجماع، ولأنهم لا يقولون به، بطل بمثله ما ذكروه في الصدق. فإذا بطل الوجه الأول لم يبقَ إلّا أن يقولوا: إنه وإن كان صادقًا لنفسه فلا يوجب كونه مخبرًا عن كلّ شيء على كلّ وجه على سبيل الصّدق.

ومتى قالوا ذلك لزمهم تجويز كونه كاذبًا بالإخبار عمّا لم يصدق بالإخبار عنه، كما أنه لمّا كان آمرًا بأشياء مخصوصة لم يمنع ذلك كونه ناهيًا عن غيرها. وبَطُل بذلك ما اعتمدوه من كونه عالمًا لنفسه، لما أحال كونه جاهلًا. وكذلك كونه صادقًا لنفسه يحيل كونه كاذبًا؛ لأن ذلك إنما وجب فيه من حيث وجب كونه عالمًا بكل شيء على كلّ وجه. ولو صح كونه عالمًا بأشياء دون غيرها، مع كونه عالمًا لنفسه لم يمنع ذلك من كونه جاهلًا بما عداها، كما إنه لمّا ثبت أنه مريدٌ لبعض الأشياء لم يمتنع كونه كارهًا لبعضٍ آخر. فقد صحّ أنّ القول بأنه صادقٌ لنفسه لم يعصمهم من لزومه. وعلى هذا الوجه ألزمهم شيوخنا ـ رحمهم الله ـ القول بأنه كاذبٌ لنفسه، مع كونه صادقًا لنفسه؛ كما قالوا بأنه ناهٍ لنفسه، وإنْ كان آمرًا لنفسه.

وعلى الوجه الأوّل يلزمهم كونه صادقًا بالإخبار عن كل شيء، وكاذبًا بالإخبار عن كلّ شيء. وعلى الوجه الثاني يلزمهم كونه صادقًا بالإخبار عن أشياء، وكاذبًا بالإخبار عن غيرها.

وكِلَا الوجهين يمنع من الثقة بأخبار الله عزّ وجلّ، لأنه لا يؤمَنْ أنّ أكثرها وأجلّها كذب، وأن الصدق غيرها واليسير منها. وما أوجب ألّا يوثَق بأخبار القرآن، فيجب فساده.

[في قيام البراهين التي تمنعه تعالى من أن يكون متكلّمًا لنفسه]

ومما يبطل به ذلك أنّ كونه صادقًا لا يقتضي اختصاصه بحال ينافي كونه كاذبًا، كما ينافي كونه عالمًا بالشيء كونه جاهلًا به؛ فكيف يمنع كونه صادقًا لنفسه كونه كاذبًا، وهل هذا القول إلّا كقول مَنْ قال: إنّ كونه محرّكًا يمنع من كونه مسكّنًا، وكونه نافعًا يمنع من كونه ضارًا، قياسًا على كونه عالمًا يمنع من كونه جاهلًا، وإنما وجب ذلك عندنا في كونه عالمًا من حيث اقتضى كونه على حالٍ مخصوصة، فاستحال كونه على ضدّها؛ لأنّ كونه الموصوف على صفتين ضدّين يستحيل. وذلك لا يتأتّى في كونه صادقًا وكاذبًا، فتعلّقهم بذلك بعيد.

فإن قالوا: إنّ كون الواحد منّا صادقًا لا يُوجب كونه على حال؛ لأنه صادق يفعل الصدق، وليس كذلك حاله تعالى؛ لأنه صادقٌ لنفسه، فلذلك أجريناه مجرى كونه عالمًا.

قيل له: إنّما تُعقل الصفة في الشاهد ثم تثبت [في] الغائب على مثلها. ويفصل بينهما في وجه استحقاقها. فأمّا إذا لم تثبت في الشاهد أصلًا، فإثباتها في الغائب مُحال. ولو جاز ذلك لجاز أنْ يقال: إنّ له تعالى بكونه محرّكًا حالًا، فيستحيل أن يسكن؛ وبكونه عادلًا حالًا فيستحيل أن يظلم، وبكونه نافعًا حالًا ويستحيل أن يضرّ. وإنْ رجع في ذلك أجمع في الشاهد إلى الفعل. وهذا متى قيل به دعا إلى كل جهالة، فيجب إذا لم يُفِد كون الواحد منّا صادقًا كونه على حال ألّا يفيد ذلك فيه تعالى، وفي ذلك إسقاط معتمدهم.

ومما يبطل به ذلك أنّ الصدق والكذب لو تضادّا لتضادّا على محلّ واحد دون محلّين، فما الذي يمنع من كونه صادقًا كاذبًا بالإخبار عن الشيء الواحد أو عن الشيئين في محلّين؟ كما يكون محرّكًا مسكنًا، نافعًا ضارًا، يفعل ذلك في محلَّيْن.

[في أن قولهم متكلّم لنفسه يُلزمهم كونه كاذبًا تعالى عن ذلك]

فإن قال: هذا إنما يجب لو كان متكلّمًا بكلام من جنس ما يعقل، فأما وهو متكلّم لنفسه فذلك غير واجب.

قيل له: إنما يتكلّم على ما يُعقل من الأُمور، فأمّا ما لا يُعقل منها فمن ارتكبه تلزمه كل جهالة.

وكيف يصحّ أن يُحال كونه كاذبًا من حيث كان صادقًا على وجهٍ لا يعقل. ولعلّ كونه صادقًا على هذا الوجه يقتضي وجوب كونه كاذبًا، أو صحة كونه كاذبًا معه إذا كان لا يعقل. وهلّا صحّ كونه نافعًا لنفسه ويستحيل أن يضرّ لأنه نافعٌ لا على وجه المعقول، وكذلك القول في سائر صفات الأفعال.

ومما يبطل به ذلك أنّ الصدق والكذب لا يتنافيان من حيث كان أحدهما صدقًا والآخر كذبًا؛ لأنّ حروفهما قد تكون متماثلة. بل الكلام الذي يقع صدقًا قد كان يجوز أن يقع كذبًا، على ما بيّناه في باب الإرادة.

فإذا صحّ ذلك، فكيف يقال: إنّ كونه صادقًا لنفسه يُحيل كونه كاذبًا. والحال فيهما ما قلناه. وهل هذا القول إلا بمنزلة مَنْ قال: إنّ كونه صادقًا بالخبر عن الشيء يُحيل كونه صادقًا بالخبر عن غيره؛ لأن الصدقين كالكذب والصدق أنهما قد يتماثلان ويختلفان. فإن كان كونه صادقًا يمنع من كونه كاذبًا، فكونه صادقًا عن الشيء يمنع من كونه صادقًا عن غيره. بل الصدق عن الشيء قد يخالف الصدق إذا أثّر فيه بلفظين مختلفين بلغةٍ واحدة، أو بلغتين؛ فيجب أن يمنع كونه صادقًا بالخبر عن الشيء كونه صادقًا بالخبر عنه بلغةٍ أخرى أو عبارةٍ أُخر. فإذا بطل ذلك ثبت أنّ على قولهم أنه متكلّم لنفسه يلزمهم كونه كاذبًا، وأنّ تعلّقهم بأنه صادقٌ لنفسه لا يُغني عنهم شيئًا ويلزمهم كونه كاذبًا بالخبر عن الشيء الذي هو صادقٌ بالخبر عنه، إلى سائر ما قدَّمناه.

[إلزام شيوخ القاضي على أنه تعالى لو كان متكلِّمًا لنفسه لكان كاذبًا]

وقد ألزمهم شيوخنا ـ رحمهم الله ـ القول بوجوب كونه كاذبًا إن كان متكلّمًا لنفسه. وذلك أنه يجب أن يكون قائلًا لم يزل: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ﴾ [نوح: الآية ١] إلى ما شاكل ذلك من الأخبار. وقد عُلِم أن مخبر ذلك لم يحصل فيما لم يزل، فيجب كونه كاذبًا؛ لأن حقيقة الكاذب هو أن يُخبر عن الشيء على ما ليس به.

فإن قال: إنّ خبره عن إرسال نوح يُفيد فائدة واحدة، فإذا كان مستقبلًا قيل إنه أرسل نوحًا. وإذا حصل الإرسال قيل: إنا أرسلنا نوحًا. والكلام لا يتغيّر، كما يقولون لمثله في أنّ كونه عالمًا بأنه يخلق هو كونه عالمًا بأنه خالق، وإنما العبارة عنه تتغيّر.

قيل له: إنّ الخبر له صورة ونظام، لأنه جملة حروف يختلف نظامها وترتيبها، فالخبر عن المستقبل يستحيل كونه خبرًا عن الكائن وعن الماضي، ويفارق العلم الذي هو معنى واحد يتعلق بالمعلوم على حدٍّ واحد. والعبارة تختلف عنه في الاستقبال والحال والماضي. وإن كانت حاله لا تختلف العبارة عن الوقت، وإن كان المعنى لا يختلف. وقد بيّنّا ذلك في باب الصفات، فلا وجه لإعادته.

وذلك يُسقط ما تعلّقوا به.

فإنْ قالوا: إنّ ما ذكرتموه صحيح في الأخبار التي هي الحروف المنظومة، وإنما ادّعينا ما ذكرناه في الكلام القديم، وجوّزناه في كونه متكلّمًا لنفسه أو في الكلام الذي هو معنًى في النفس؛ فإبطالكم ذلك بما أردتموه لا يصحّ.

قيل له: إنّا قد بينّا وسنبيّن إبطال القول بأنه متكلّم بكلام مخالف لهذا الكلام، فإذا صحّ ذلك فالذي ذكرناه الآن صحيح. فأمّا تعلقك بكلام قائمٍ في النفس فقد بيّنّا فساده من قبل، وذلك يُسقط اعتصامك به فيما ذكرناه.

[في بُطلان مقولة أن كلامه تعالى قائم في النفس]

وبعد: فلو ثبت معنى في النفس لم يخلُ من أن يكون معنًى واحدًا هو أمر ونهي وخبر، إلى سائر أقسام الكلام، أو معاني تطابق في حصرها وعددها الحروف التي هي عبارة عنها.

فإنْ قالوا بالأوّل، لزم في كل متكلّم وُجِد في قلبه ما قالوا إنه كلام، أنه يكون متكلّما بكل أقسام الكلام وضروبه، وألّا تتفاضل أحوالهم في كونهم متكلّمين. وفساد ذلك يُبطل هذا القول، فيجب كونه مُطابقًا للحدوث، وهذا

يوجب فيه من الصيغة والنظام واختلاف الحال عليه بكونه خبرًا عن مستقبل وكائن وماضٍ ما ذكرناه في الحروف. وذلك يبيّن أنّ تخليصهم من الأمر الذي ألزمناهم بذلك لا يصحّ.

[في الدلالة على أن القرآن الكريم حادث وليس قديم]

فإنْ قالوا: أليس من قولكم: إنه عزّ وجلّ خلق الذِّكر الذي هو القرآن قبل كل شيء، على ما رويّ عنه ﷺ أنه قال: «**كان الله تعالى ولا شيء ثم خلق الذِّكر**»[1]؛ فعلى أيِّ وجه تحملون أنتم قوله تعالى وعزّ: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ﴾ [نوح: الآية ١]، وتدفعون به كونه كذبًا يحمله على مثله؟

فإن قلنا: إنه متكلّم لم يزل، أوَليس من قولكم إنه عزّ وجلّ تكلّم بالقرآن أوّلًا وأثبته في اللَّوح المحفوظ[2] ثم أمر جبريل عليه السلام بإنزاله حالًا بعد حالٍ؟ أوَ ليس قد قال تعالى: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ أَنۡ أَفِيضُواْ عَلَيۡنَا﴾ [الأعراف: الآية ٥٠]، فحذف المقدمة؟ وكذلك يقول إنه جلّ وعزّ متكلّم فيما لم يزل بأن أرسل نوحًا عليه السلام، وأقول بعده: إنا أرسلنا نوحًا ليخرج بذلك من كونه كذبًا.

قيل له: إن العقل قد دلّ على أنه تعالى لا يجوز أن يخلق الذِّكر إلّا وهناك من ينتفع به من الأحياء، وإلا كان خلقه لذلك عبثًا؛ فقوله ﷺ: «**كان الله ولا شيء**» على ظاهره.

وقوله: ثم خلق الذِّكر، ليس فيه إنه لم يخلق معه وقبله مَنْ ينتفع بالذِّكر، فيجب حمله إذًا على ما قلناه. ولا يدلّ ذلك على أنه خلق القرآن قبل كل شيء أو معه، وإذا صح ذلك سقط ما ألزمناه إياه؛ لأنه لا يمتنع أن يكون في جملة القرآن ما خلقه. وأمّا الإخبار عن الأنبياء عليهم السلام فكما كان، وإنما فعله

---

(١) راجع الحاشية (١) صفحة ٧٩ من هذا الجزء.

(٢) اللوح المحفوظ: هو عبارة عن النفس الكلية الفلكية يسمّى الفلك الأقصى. (الحكمة المتعالية ٨/ ٢٩٥). هو العقل الفعّال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه، منه تنطبع العلوم في عقول الناس. (كشاف اصطلاحات الفنون ص ١٢٩١).

بعد كون هذه الأشياء، فليس في ظاهره أنه خلق كل الذِّكر قبل جميع هذه الأشياء، بل ليس في ظاهره أن الذِّكر المذكور هو القرآن دون أن يكون غيره من الكتب وغيرها. وقولنا: إنه فعل القرآن أولًا ثم أُنزل حالًا بعد حال، لا يدفع صحة ما قلناه من أنه أخبر عن إرساله نوحًا بعدما أرسله، فيكون الكلام صدقًا، وإنما يحمل قوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ﴾ [الأعراف: الآية ٥٠] وما شاكله على أنّ في الكلام حذفًا، للدليل الذي دلّ عليه من حيث عُلِم أنّ أهل الجنّة والنار لم يحصلوا فيهما؛ فالضرورة قادتنا إلى ما ذكرناه، وما لا ضرورة فيه يجب حمله على ظاهره.

على أنَّ جميع ما سأل عنه لو قلنا به لصحّ لنا تقدير مقدّمات فيه؛ لأنّ الكلام فِعله جلّ وعزّ عندنا، ويقع باختياره، فلا يمنع فيه النقصان والزيادة وحذف البعض من حيث يبين الدليل عنه، ولا يصح ذلك لهم لأنّه تعالى عندهم متكلّم لنفسه، فالزيادة والنقصان في كلامه لا يصح. وإذا ثبت ذلك لم يمكنهم تقدير حذف فيه، ليزول عنهم ما ألزمناهم من كونه كاذبًا بقوله: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾ [نوح: الآية ١] وغيره من الأخبار الجارية هذا المجرى.

ويلزمهم في مثل قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسۡـَٔلَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ ﴿٩٢﴾﴾ [الحِجر: الآية ٩٢] أن يكون متكلّمًا به، وقد سألهم أجمعين. وهذا يُوجب كونه كذبًا، وكذلك القول فيما يجري هذا المجرى من أخبار القرآن، وما قدَّمناه من قبل من أن طريق كونه متكلّمًا إثبات كلامه محلّ كونه متكلّمًا لنفسه؛ لأنّ كونه كذلك للنفس يقتضي استغناءه عن معنًى.

ومتى ثبت كونه متكلّمًا بمعنى يستحيل كونه كذلك للنفس؛ فالقول بأنه متكلّم لنفسه ـ والحال هذه ـ كالقول بأنه محرّك لنفسه. وسائر ما يذكره من الأدلّة السمعية على أن كلامه مُحدث، وأنّ القرآن الذي سمعه هو كلامه أو حكاية لكلامه، يبطل القول بأنه متكلّم لنفسه.

فصل في أنه لا يجوز أن يكون تعالى متكلّمًا لا لنفسه ولا لعلّة

ما دلَلْنا من قبل على أن إثباته جلّ وعزّ متكلّمًا إثبات لكلامه، وأنه لا حال له، يختصّ بها يفيدها قولنا متكلّم، يُسقط هذا القول، ويبيّن أنه يجب أن

يكون متكلّمًا لمعنى، عند وجوده يجب أن يُوصف بذلك، وعند عدمه لا يجب ذلك فيه.

[في بيان أن وجود كلامه تعالى يثبت كونه متكلّمًا]

يبيّن ذلك أن كل صفة مشتقّة من معنًى تُوجده وتفعله لا يجوز أن يكون مستحقًّا لها لا للنفس ولا لعلّة، نحو كونه مُحسنًا ومُنعمًا، إلى ما شاكله. فكذلك القول في كونه متكلّمًا. على أنّ ما دلَلْنا به على أنَّ كونه متكلّمًا للنفس يتناقض، يدلّ على أنّ كونه متكلّمًا لا للنفس ولا لعلّة يتناقض أيضًا؛ لأنّا إنما حكمنا بذلك فيه لأنه يؤول إلى كونه متكلّمًا لمعنًى ولا لمعنًى. وهذا بأن يُوجب استحالة كونه متكلّمًا لا للنفس ولا لعلّة أوْلى. على أنّ الصفة التي يجوز أن تستحق لا لمعنى لا بدّ من أن تفيد اختصاص الموصوف بحال تفارق بها غيرها، ليصح أن يعتبر من بعد أن يستحقّها لا لمعنى.

ومتى امتنع ذلك فيه بَطُل القول بأنه يستحق لا لمعنًى. وقد بينّا أنَّ المتكلّم لا يعلم متكلّمًا حتى يعلم كلامه. فكيف يُمكن أن يُقال إنه كذلك لا لمعنى! وطريق إثباته متكلّمًا هو إثبات الكلام دون غيره.

وبعد، فإنه لا يخلو من أن يكون ـ جلّ وعزّ ـ متكلّمًا بعد أن لم يحصل كذلك. أو كونه متكلّمًا واجبًا في كل حال، فإنْ وجب ذلك فيه في كل حال، فذلك يوجب كونه متكلّمًا لنفسه؛ لأنه لا يمكن أن يقال إنّ الذي يوجب كونه متكلّمًا أمرٌ سوى أداته؛ لأنه متى كان حاله في كونه متكلّمًا ما ذكرناه، فقد جرى كونه متكلّمًا مجرى سائر صفاته الذاتية؛ فلا يمكن أن يقال مع ذلك إنه متكلّم لا للنفس. وإنْ حصل متكلّمًا بعد أن لم يكن كذلك، فلا يخلو من وجهين: إمّا أن يجب ذلك فيه في حال حصوله متكلّمًا، كما نقوله في كونه مدركًا، أو يجوز أن يحصل كذلك بعد ما لم يكن بهذه الصفة. فإن كان حكمه ما ذكرته أوّلًا فيجب أن يكون هناك أمرٌ يوجب كونه متكلّمًا لا يتعلق بغيره، فيُراعى في صحّته وجود حال ذلك الغير أو عدمه. وقد بيّنًا من قبلُ أنَّ كون المتكلّم متكلّمًا لا يتعلق بوجود غيره، ولا كونه آمرًا وناهيًا ومتكلّمًا فيها. وهذا يوجب أن يكون متكلّمًا بكلام مُحْدَث.

[في بيان كونه متكلِّمًا لمعنى]

على أنَّ كونه متكلّمًا لا لمعنًى في أنه يوجب كونه متكلّمًا بسائر الكلام وضروبه، ككونه متكلّمًا للنفس؛ لأنه لا وجه يقتضي كونه متكلّمًا بقسم دون قسم، إذا كان متكلّمًا لا لمعنًى. وفي بطلان ذلك بما قدَّمناه فساده دلالةٌ على أنه لا يجوز أن يكون متكلّمًا لا لمعنًى مُحدث، فيحصل متكلّمًا بحسب ما يختاره من الكلام، كما نقوله في سائر صفات الأفعال.

على أنّه لو كان متكلّمًا لا لنفسه ولا لعلّة لم يكن بأن يتكلّم في حالٍ بأوْلى من أن يتكلّم في حالٍ أُخرى؛ لأنّ الكلام لا يتعلق بوجود غيره، على ما بيَّناه. ولو كان كذلك لم يصح وصفه بالقدرة على أن يأمر وينهى ويكلّم غير من كلَّمه وأمره ونهاه. وفي فساد ذلك لما قدَّمتاه دلالة على أنه لا يجوز أن يكون متكلّمًا لا لنفسه ولا لعلّة. وأكثر ما قدَّمناه من الأدلّة على أنه لا يجوز أن يكون متكلّمًا لنفسه. وما يدلّ على أنه لا يجوز أن يكون متكلّمًا بكلامٍ قديم يُبطل هذا القول، فلا وجه لإعادة القول فيه.

فصل في إبطال القول بأنه سبحانه وتعالى متكلّم بكلامٍ قديم

[في بيان أن كلامه تعالى من جنس كلامنا فيجب القضاء بحدوثه]

إن الذي يحتاج أن يتكلّف بيانه: أنّ الكلام الذي بيّنّا أنه كلامه ـ تعالى ذكره ـ لا يجوز أن يكون إلّا مُحدثًا.

فأمّا قول مَنْ أثبت له كلامًا مخالفًا لذلك مما يبيّن به من غيره، فإنما يجب أن يتكلّم في أن إثبات ذلك لا يصحّ، لا في كونه قديمًا أو محدثًا؛ لأنّ الكلام في ذلك إنما يصح في موجود معقول فينظر في وجوده: هل له أوّل؟ أوْ لا أوّل له؟ فأما إذا لم يثبت الوجود أصلًا فالكلام في قدمه أو حدوثه مُحال. ونحن نُفرد لذلك بابًا آخر إن شاء الله.

والذي يدلّ على حدوث كلامه، الذي ثبت أنه كلام له، أنّ الكلام على ما قدَّمناه لا يكون إلّا حروفًا منظومة وأصواتًا مقطوعة، وقد ثبت فيما هذه حاله أنه مُحدث، لجواز العدم عليه، على ما بيّناه في حدوث الأعراض.

فإذا صحّ أنّ كلامه تعالى من جنس هذا الكلام، فتجب استحالة قُدمه، لأنّ كل مثلين استحال في أحدهما أن يكون قديمًا فيجب أن يستحيل في الآخر، لأنّ من حقِّ القديم أن يكون قديمًا لنفسه، مما شاركه في جنسه، فيجب كونه قديمًا. فإذا ثبت كون كلامه من جنس كلامنا وجب القضاء بحدوثه، كما يجب القضاء بحدوث إحسانه وإنعامه.

وبعد، فإنّ الكلام في الحقيقة يجب أن يُدرك عند الوجود، وقد عَلِمْنا أنَّ هذا الكلام مما لا يصح أن ينتفي؛ لأنه يُدْرَك في حالٍ واحدة، ثم لا يُدْرِك سلامة الحاسّة وارتفاع الموانع، فيجب كونه محدثًا؛ لأنّ ما استحال وجوده إلّا وقتًا واحدًا فكونه قديمًا مُحال.

[في الدلالة على كون كلامه تعالى مُحْدَثًا]

على أنّا قد بيّنّا فيما قبل أنّ الكلام يختصّ المحل ويستحيل وجوده إلّا فيه، وثبوت ذلك فيه يحيل كونه قديمًا، لأنّ المُحال قد ثبت حدوثها فما يحتاج في الوجود إليها بأن يكون محدثًا أوْلى.

على أنّ من حق الكلام أن يترتّب في الحدوث حتى يكون مفيدًا وحادثًا، على الوجه الذي يكون كلامًا؛ لأن قول القائل: «قام زيد» متى لم تحدث حروفه على هذا الوجه، لم يكن بأن يكون «زيدًا» بأوْلى من أن يكون «ديزًا» أو «يزدًا». ولا بأن يكون «قام» بأوْلى من أن يكون «ماق». ولذلك قلنا: إن من حقِّ الكلام أن يكون حروفًا منظومة ضربًا من النظام. وما وقع في حالٍ واحدة لا يصحّ فيه، فيجب ألّا يكون إلّا حادثًا؛ لأن كونه قديمًا يمنع من اختصاصه بالوجه الذي [إذا] حدث كان كلامًا، ويُخرجه من كونه معقولًا، ويُحيل كونه مفيدًا، فيجب إذن كونه محدثًا.

وما قدَّمناه من أن إضافة الكلام إلى المتكلّم لا تكون إلّا من حيث فعله، يمنع من كونه كلامه تعالى قديمًا، كما يمنع من كون الإحسان والإنعام قديمًا.

على أنَّ تجويز كلام قديم من جنس هذا الكلام يوجب تجويز جسم قديم من جنس هذه الأجسام، وتجويز ذلك يُبطل طريق معرفة حدوث الأجسام؛

وذلك يؤدّي إلى ألّا تصحّ معرفة القديم تعالى أصلًا فضلًا عن كلامه، ويوجب ذلك تجويز حركة قديمة من جنس الحركات المُحدثة، وإثبات معانٍ من جنس الأعراض كلّها قديمة معه. وفي هذا فساد الطريق إلى معرفة حدوث الأعراض والأجسام والقديم.

على أنه إذا جاز كون القرآن قديمًا مع كونه أشياء كثيرة مختلفة متجزئة متبعّضة، فما الذي يمنع من كون الإنسان على ما يختصّ به من التركيب والتصوير قديمًا.

[في بيان أن كلام الله لو كان قديمًا مثله لوجب أن يكون إلـٰهًا]

على أنه سبحانه قد ثبت كونه قادرًا على إحداث الكلام وإيجاده، فلو أحدث ما يقدر عليه ما كان يختصّ إلا لمثل صفة القرآن؛ فيجب كون القرآن لنفسه محدثًا، وما قدّمناه من استحالة كون متكلّم لم يزل يوجب كون القرآن محدثًا أيضًا.

على أنه قد ثبت أنّ القرآن غير الله تعالى، لأنه يختصّ بصفات تستحيل على الله؛ لأنّه متجزّىء متبعّض، له ثلثٌ وربع، مدرك مسموع، محكم مفصّل، أمرٌ ونهي، ووعدٌ ووعيد. وقد تعبّدنا بتلاوته وحفظه؛ وكل ذلك يستحيل عليه تعالى، وما يصح على القديم سبحانه من كونه قادرًا عالمًا حيًّا سميعًا بصيرًا يستحيل عليه، وذلك يُوجب كونه مخالفًا للقديم عزّ وجلّ، فبأن يكون غير إلـٰه أوْلى، وإذا صحّ ذلك فيه وجب كونه محدثًا لأُمور:

منها: أنه لو كان قديمًا لوجب كونه مثلًا له تعالى؛ لأن القديم قديم لنفسه. وما شاركه في هذه الصفة فيجب كونه مثلًا له في سائر ما يختصّ به من الصفات، وهذا يُوجب كونه إلـٰهًا. وعلى هذه الطريقة قال شيوخنا رحمهم الله: إنّ كلامه تعالى لو كان قديمًا لوجب كونه إلـٰهاً.

وقد بيّنّا في باب الصفات أن القديم قديمٌ لنفسه، وأنّ ما شاركه في هذه الصفة فيجب كونه مشاركًا له في سائر الصّفات الذاتية.

ودلّلنا على أنّ كون الشيء مثلًا لغيره في صفة نفسه ومخالفًا له من وجهٍ آخر يستحيل، فإذا صحّ ذلك ثبت أنّ كونه قديمًا يقتضي كونه مُشاركًا لله عزّ وجلّ في سائر الصّفات التي لأجل اختصاصه بها وجب كونه إلـٰهاً. وهذا يُوجب كون كلامه تعالى إلـٰهًا. وسنستقصي ذلك بزياداته من بعد إن شاء الله.

ومنها: أنّ ما خالف القديم عزّ وجلّ في بعض صفاته الذاتية، فتجب استحالة كونه قديمًا، وذلك يُوجب حدوث كلام الله سبحانه.

ومنها: أنّ ما ثبت كونه مخالفًا لله تعالى وغير إلـٰه، فلا خلاف أنه مُحدث. وإنما قال بعضهم: إنّ القرآن هو الله، وقال آخرون: هو بعضه. وقال قوم: إنه ليس بغيرٍ له.

فأمّا إذا ثبت كونه غير إلـٰه ومخالفًا، فلا شكّ في حدوثه على لسان الأُمّة بأسرها.

[في بيان أن الآيات القرآنية تثبت أن القرآن محدث]

على أنّ كتاب الله جلّ وعزّ يدلّ على حدوث كلامه؛ لأنه تعالى قال بعد أن بيَّن أن الذِّكر هو القرآن بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحِجر: الآية ٩]، وقوله جلّ وعزّ: ﴿وَهَـٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَـٰهُ﴾ [الأنبيَاء: الآية ٥٠]، وقوله: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾ [يَس: الآية ٦٩] أنّ الذِّكر محدث بقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبيَاء: الآية ٢]، ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَـٰنِ مُحْدَثٍ﴾ [الشعراء: الآية ٥]، وهذا نصّ في حدوث كلامه.

وليس لأحدٍ أن يقول: إن الآية ليست على ظاهرها، لأنّ الذِّكر لا يجوز الإتيان عليه لأنه عرض؛ ولأنّ البقاء يستحيل عليه، فيجب أن يكون المراد بالذِّكر سواه، وهذا يُبطل دليلكم.

وذلك أنّ المراد به لو كان غيره، نحو مَنْ يحمله مِنَ الملائكة، أو ما كتب فيه لما صحّ قوله: ﴿إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبيَاء: الآية ٢]، ولا قوله:

﴿إِلَّا كَانُوا۟ عَنْهَا مُعْرِضِينَ﴾ [الأنعام: الآية ٤] ولا يجب، إذا لم يصح على القرآن الإتيان أن يُصرف إلى أن المراد به غيره. بل يجب حمله على أنه وصف بذلك مجازًا كما يقول القائل، وقد وردت عليه رسالة غيره: جاءني كلام فلان وخطابه.

فإن قال: إذا كان الكلام لا يبقى، فكيف يصحّ ذلك فيه؟

قيل له: إنّ حمل الأمر على أن الذي أتاهم حكاية كلامه، فيجب أن يكون كلامه أيضًا حادثًا؛ لأن القديم لا يحكي بالمحدث، من حيث وجب كون الحكاية مثل المحكيّ، على ما نبيّنه.

وإنْ حمل الأمر على كلامه تعالى فصحيح، لأنّه لا يمتنع أن يحدثه سبحانه بحيث يسمع، فيُوصف بأنه أتاهم كلامه تعالى.

فعلى الوجوه كلّها الدلالة مستقيمة، وقوله جلّ وعزّ: ﴿وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ﴾ [هُود: الآية ١٧] يوجب حدوثه؛ لأنّ ما تقدَّمه غيره لا يكون قديمًا.

وليس لهم أن يحملوا ذلك على أنّ المراد به العبارة عن كلام الله عزّ وجلّ، ويزعموا أنّ ذلك مُحدث، وأنّ الكلام القديم سواه. وذلك أنّا قد بيّنّا أنه لا يصحّ إثبات كلام سوى هذا الجنس المعقول، فيجب إذن حمل الكلام على ظاهره.

[في بيان أن صفات القرآن تثبت حدوثه]

وقد دلّ تعالى على حدوثه بقوله: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [الأحزاب: الآية ٣٧]، فصرَّح بأن أمره مفعول. وقال: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ [السَّجدَة: الآية ٥]، والمدبّر لا يكون إلّا حادثًا. وقال تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: الآية ٣٨]، والمَقدور إذا وُصِف به الموجود فإنما يعني به أنه وُجِد عن قدرة قادر. ويحتمل أن يريد به أنّ الأمر كان قبل إحداثه إيّاه قدرًا مقدورًا، وكل ذلك يبيّن حدوثه.

على أنه تعالى قال: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ [الزمر: الآية ٣٩]، وقال: ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: الآية ١٨٥]. فلا يجوز أن يُوصف بذلك إلّا وهو مُحدث؛ لأن وصف الشيء بأنه حديث أبلغ من وصفه بأنه محدث في الدلالة على وجوده بعد أنْ لم يكن. وقوله تعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هُود: الآية ١] يدلّ على حدوثه؛ لأنّ إحكام الشيء يقتضي حدوثه على وجهٍ مخصوص. وكذلك وصفه سبحانه القرآن بأنه محكم متشابه يقتضي منه حدوثه. وكذلك وصفه بأنه مفصل وموصل، وبأنه جعله عربيًا، وأنه جعله هدًى للناس وبيانًا وشفاء ودلالة على نبوّة نبيِّه ﷺ ومعجزًا، إلى كل ما شاكله من صفاته الجارية هذا المجرى، لأنها أجمع تقتضي حدوثه على وجهٍ مخصوص ليصح كونه بهذه الصفات.

[في الأدلة القرآنية التي تؤكد أن القرآن ليس قديمًا]

وكل ما ورد في كتاب الله عزّ وجلّ مما يدلّ على أنّ الله تعالى يغيّر القرآن أو بعضه، أو يقدر عليه، أو يبدّله بغيره، أو يقدر على مثله، أو يأتي بمثله، أو يجتزىء منه؛ كقوله: ﴿لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا﴾ [الكهف: الآية ١٠٩] الآية، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ﴾ [لقمان: الآية ٢٧]، وقوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٠٦] إلى ما شاكلها، يدلّ على حدوثه؛ لأنّ كل هذه الصفات تستحيل على القديم تعالى، وما ثبت من تحدِّيه العرب وتقريعه ﷺ إيّاهم بالعجز عن مثله يقتضي حدوثه؛ لأنّ التحدّي بالقديم يستحيل، ولذلك قال: ﴿فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ ﴿٣٤﴾﴾ [الطُور: الآية ٣٤]؛ لأنه لا يجوز أن يقرعهم بالعجز عمّا يستحيل وقوعه من كل قادر ومحدث؛ لأن ذلك إنما يصح فيما تتفاضل أحوال القادرين فيه ويتقدم بعضهم بعضًا فيه.

[في بيان أن ورود أفعال الكلام في القرآن تؤكد حدوثه]

وكذلك كل ما في كتاب الله مما يدلّ على أنه متكلّم من بعد يدلّ على حدوث كلامه، نحو قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾﴾ [الحِجر: الآية ٩٢]؛ لأنه إذا كان أنزله مثل ما يفعله من السؤال، فيجب كونه محدثًا.

وقوله سبحانه: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: الآية ١٦٤] يدلّ على حدوث كلامه؛ لأن كلَّم يقتضي أنه أحدث كلامًا كلَّم به غيره، كقول القائل حرَّك، وسكن. وقوله تعالى: ﴿تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: الآية ١٦٤] يقتضي أن ما كلَّم به غيره حادث، لأنّ المصادر لا تكون إلّا حادثة.

وقوله تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١﴾ [العلق: الآية ١] يقتضي حدوث ما يقرؤه؛ لأنه كأنه الذي خلقه، وأشارَ به إلى ما تقدم ذِكره من الاسم الذي أمر بقراءته.

وقوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل: الآية ٤٠]، يدلّ على حدوث القول من حيث علقه بالإرادة وأدخل عليها «إذا» المُنْبِئة عن الاستقبال، ومن حيث قال: ﴿أَن نَّقُولَ لَهُۥ﴾ [النحل: الآية ٤٠] وهذا يُؤذن بكونه مستقبلًا؛ كقوله عزّ وجلّ: ﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٨٤] من حيث يبيّن أن المكون يحصل عقيبه؛ لأن ما يعاقبه المحدث لا يكون إلا محدثًا، فظاهر ذلك يقتضي حدوثه من هذه الجهات، لو ثبت له قول في الحقيقة تكون به الأشياء. وقوله تعالى: ﴿نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلۡوَادِ ٱلۡأَيۡمَنِ فِي ٱلۡبُقۡعَةِ ٱلۡمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [القصص: الآية ٣٠] يوجب حدوث «النداء» لأنه جعل الشجرة ابتداء غايته، وهذا يوجب حدوثه.

[في بيان أن أفعال الخطاب والأمر والنهي في القرآن تقتضي حدوثه]

على أنّ كونه تعالى مخاطبًا بكلامه وآمرًا وناهيًا يقتضي حدوثه؛ لأن ذلك أجمع إنما يختصّ بهذه الصّفات، متى حدث من جهته على وجهٍ مخصوص، على ما دللنا عليه في باب الإرادة، حيث بيّنّا أن الكلام إنما يكون أمرًا وخطابًا لوقوعه على بعض الوجوه بقصد القاصد إليه.

على أنه لو كان قديمًا لما صحّ فيه الزيادة والنقصان؛ لأنّ هذا المعنى إنما يصحّ في المحدث الذي يستحسن ويقدر مُحدثه على أمثاله. ولو لم يصح ذلك

فيه لأدى إلى ألّا يوصف بالقدرة على أن يكلّف غير من كلّفه من الخلق، وأن يريد من كلّفه على تكليفه تكليفًا سواه. وهذا يوجب تعجيزه تعالى، ولا خلاف من الأُمّة في أن هذا القول كفرٌ مِنْ قائله.

وقد بيّنّا في باب الإرادة[١] أنّ هذا الكلام لا يرجع علينا في العلم بما يُغني عن إعادة القول فيه.

[في إثبات بعض الأحاديث الشريفة التي تُثبت حدوث القرآن]

وما رُوِيَ عن رسول الله من قوله: «**كان الله ولا شيء، ثم خلق الذّكر**»[٢]. وقوله: «**ما خلق الله عزّ وجلّ من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي في البقرة**»[١]، يدلّ على حدوث القرآن.

وما رُوي أنّه قال: «**لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدوّ مخافة أن تناله أيديهم**»[٣]، يدلّ على حدوثه.

وما رُوي أنه تعالى خلق التوراة بيده[٤] ـ إن صح ـ فهو يدلّ على حدوث كلامه. ويحمل ذلك على أنه ذكر «اليد» تأكيدًا في إضافته إلى أنّه هو الذي تولّى إحداثه بحسب ما عَلِمه من المصالح، ولم يَكِل الأمر فيه إلى غيره.

على أنه لا خلاف بين الصَّحابة أن القرآن فِعل الله سبحانه، وأنه أظهره على رسوله صلّى الله عليه ليُنْبئه به من غيره، ويدلّ به على نبوّته. وإنّما كانت الكفار تقول: إنه صلّى الله عليه هو المُحدث للقرآن، فلا يدلّ على ما عليه من كونه رسولًا لله تعالى.

---

(١) هو الجزء السادس (٢) من هذه الموسوعة.

(٢) راجع الحاشية (١) ص ٧٩ من هذا الجزء.

(٣) رواه ابن بطة في الإبانة الكبرى (١١٦/٥) من حديث ابن عمر عن النبي ﷺ.

(٤) رواه أبو يعلى الموصلي في مسنده (٨/١٣) عن أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ قال: «احتجّ آدم وموسى، فقال موسى: يا آدم أنت أبونا وأخرجتنا من الجنة بذنبك. قال له آدم: يا موسى اصطفاك الله وخطّ لك التوراة بيده، لِمَ تلومني على أمر قدّره الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟ فحجّ آدم موسى».

وأمّا أن يدعى على أحدٍ منهم أنه كان يدعى أنه ليس بفعلٍ لأحد فمُحال، وما ثبت عن الأُمّة أنهم يقولون: «ربّ طه، وياسين، والقرآن العظيم». يدلّ على حدوثه؛ لأن ربَّ الشيء مالكه، والمملوك لا يكون إلّا بما يصحّ التصرّف فيه بإحداثه أو إحداث غيره فيه.

[في بيان أن كون كلامه تعالى مفيدًا يقتضي المواضعة والمواضعة حادثة]

على أنّ الناس اختلفوا في القرآن، فمنهم مَنْ قال: إنه نفسه كلامه تعالى، وهذا يُوجب حدوثه في المحال التي يوجد فيها، ويوجب حدوثه، ويلزم فيه مذهب النصارى في التحدّي وغيره.

ومنهم من قال: إنه حكاية لكلامه، وهذا يوجب كون المحكيّ مثله؛ لأنّ الشيء لا يجوز أن يحكي بالكلام وليس بمثل له، ولولا أنّ ذلك كذلك لصحّ أن يكون الكلام حكاية لذات القديم تعالى، وهذا يوجب حدوثه أيضًا.

فأمّا حكاية كلام الإنسان بالفارسية كلام غيره بالعربية فمجاز؛ لأن حقيقة الحكاية ما قدَّمناه. ولو كان حقيقة لم يعترض الكلام؛ لأنه إنما تُحكى بالفارسية العربية إذا تواضع الناس فيها على معنًى واحد، وذلك يوجب فيه الحدوث أيضًا. على أنّ وجوب كون كلام الله تعالى مفيدًا يقتضي حدوثه؛ لأن الكلام لا يكون مفيدًا إلّا وقد تقدَّمت المواضعة عليه، وإلا كانت حاله وحال سائر الحوادث لا تختلف.

يبيّن ذلك أنّ بقاء الشيء يمنع من صحة المواضعة عليه واستمرار عدمه كمثل؛ فيجب أن يكون من شرط صحة المواضعة عليه أن يكون جاريًا على وجهٍ مخصوص، على ما بيّنّاه في أصول الفقه[1]. فإذا صحّ ذلك وتعلّقت الفائدة بالمواضعة، وكان من شرطها كون الشيء حادثًا، فيجب كون القرآن

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

مُحدثًا. على أنه إنما يجوز كونه عربيًا من حيث ثبت أن العرب تكلَّمت به أولًا على الوجه الذي تواضعت عليه به، فإذا عُلِم أنَّ كل كلمة منه من جنس ما تكلَّمت به العرب، فلو جاز مع ذلك أن يقال: إنه سبحانه إذا كان كلامًا له لم يكن محدثًا، جاز مثل ذلك في كلامنا أيضًا، وهذا يوجب أنّ كلام العباد ليس بمحدث أيضًا، على وضوح فساده.

على أنّ كونه تعالى متكلّمًا بهذا الكلام لم يزل يوجب صفة نقص؛ لأن من تكلّم بذلك من غير أن يستفيد به الحفظ أو غيره، أو يفيد غيره المراد به، حلّ في كونه منقوصًا محل كونه مريدًا للقبيح، وكونه جاهلًا. وقد بيّنّا أن إثباته تعالى على صفة نقص لا يصحّ على وجه، فيجب كون كلامه محدثًا في الوقت الذي قد أوجد مَنْ يستفيده، على ما نذهب إليه في هذا الباب.

[في أنه تعالى قد أنعم بالقرآن، والإنعام لا يكون إلا حادثًا]

على أنّا قد بيّنّا أن أمر الآمر غيره بالفعل إنما يُحسن إذا كان المأمور يفهم ذلك، أو يتمكّن من فهمه، أو المتحمّل لأمرٍ يكون بهذه الصفة. فأمّا على غير هذا الوجه، فإنه قبيح، والآمر به كالجاهل في أنه على صفة نقص، فكيف يصحّ وصفه تعالى فيما لم يزل بأنه آمرٌ أو ناهٍ، وذلك يوجب حدوث كلامه تعالى.

على أنه لو لم يكن محدثًا لم يكن تعالى مُنعِمًا علينا بالقرآن، ولا على رسوله ﷺ، ولما صحَّ أن يقول تعالى على وجه الامتنان لرسوله صلّى الله عليه: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ ﴿٨٧﴾﴾ [الحجر: الآية ٨٧]؛ لأن المُنعم إنما يصحّ أن يُنعم بما يُحدثه أو يجري مجرى الحادث من جهته، فكيف يصح القول بأنه قديم، وكيف يقول تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٣] مع كونه قديمًا، والقديم قد ثبت أنه لا يجوز وقوعه على وجهٍ يكون حقًّا أو باطلًا. وكيف يقول تعالى: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [المائدة: الآية ٤٨]، ﴿وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ﴿٣﴾ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ ﴿٤﴾﴾ [آل عمران: الآيتان ٣، ٤] مع كون جميعه قديمًا، وكيف يوصف بأنه من عند الله

مع كونه قديمًا، والقديم يستحيل كونه من عند غيره. وكيف يجوز أن يقول تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النّساء: الآية ٨٢]، وهو قديم.

على أنّ الإجماع في أنّ الله عزّ وجلّ أمر بعد ما لم يكن كذلك، فيجب كون أوامره ونواهيه وسائر خطابه حادثًا.

[في بيان ما ورد في القرآن من آيات تدل على حدوثه]

على أنه لو جاز القول بأنّ القرآن قديم ليس بمحدث لجاز مثله في كتاب الله؛ لأنّ حالهما سواء في أنهما بالمواضعة يفيدان، فإنْ جاز ليجوزنّ قدم الآخر. على أنّ قوله عزّ وجلّ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرّعد: الآية ١٦] يدلّ على حدوث القرآن، وأنه تعالى خلقه، بعموم الآية. ولولا قيام الدّلالة على إخراج أفعال العباد منه لوجب دخوله في العموم، ولا دلالة تُوجب إخراج القرآن منه، فيجب دخوله فيه.

فقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ﴾ [الحديد: الآية ٣] يدلّ على حدوث القرآن؛ لأنه لو كان قديمًا لما صحّ كونه تعالى أوّلًا، ولا قوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: الآية ٣٨] يدلّ على حدوثه، وأنه اختار إحداثه على هذا الوجه.

وقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: الآية ٤٤] يدلّ على حدوثه؛ لأنّ القديم لا يصح أن يبيّن معناه بالكلام.

وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: الآية ٣] يجب حدوثه؛ لأنّ الجعل والفعل سواء في الحقيقة. وكل ذلك وما شاكله يدلّ على حدوث القرآن، ونبيّن من بعد أنه مخلوق[1] في فصل مُفرد.

---

(١) المخلوق: يقول القاضي عبد الجبار: المخلوق هو الفعل المقدَّر بالغرض والدّاعي المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه. (شرح الأصول الخمسة ص ٥٤٨). وأما عند البزدوي فالمخلوق ما هو غير الله تعالى. (أصول الدين للبزدوي ص ٦١).

فصل على الكلابيَّة[١] في إبطال قولهم إنه تعالى متكلّم لم يزل بكلام مخالف لكلامنا

[في بيان وجوب كون كلامه تعالى من جنس كلامنا]

قد بيّنّا من قبل حقيقة الكلام وما يبيّن به من غيره، وأبطلنا القول بأنه جنس غير هذا المعقول، فإذا ثبت ذلك، فمن قال: إنه تعالى متكلم بكلام مخالف لكلامنا فيما به بان الكلام من غيره، فقد أثبت ما لا يعقل، وهو بمنزلة من أثبت لله تعالى حركة مخالفة لما نعقله من الحركات ولونًا مخالفًا للألوان المعقولة، في أنه لم يثبت لله كلامًا في الحقيقة البتّة. وإنه بقوله: إنه مخالف لكلامنا فيما يبيّن به من غيره قد نفى ما أثبت، فهو في الحقيقة ما أثبت الله تعالى كلامًا في الحقيقة ألبتّة.

وقد بيّنا أنه لا يمكنهم القول بأنه من حيث أفاد مراد المتكلّم إذا أنبأ عن مثل ما يُنبيء عنه كلامها يجب كونه كلامًا، وبيّنّا أنّ ما به ينفصل الكلام من غيره لا يصح أن يكون ما قالوه.

هذا لو صحّ قولهم: إنه يفيد مراد القديم عزّ وجلّ، فكيف ونحن نبيّن بطلانه. وفي بطلانه سقوط السؤال.

فإن قال: إذا جاز كونه تعالى متكلّمًا مخالفًا لسائر المتكلّمين، فهلّا جاز إثبات كلام له مخالف للكلام في الشاهد، فإذا لم يكن الكلام الأوّل متناقضًا، فكذلك في الثاني.

قيل له: إنّ من حقّ الكلام إذا تعقّبه من الكلام ما ينفي حقيقة الأوّل أن تتناقض، ومتى لم يؤثّر القول الثاني في حقيقة الأوّل وجبت صحتها؛ فقولنا: إنه تعالى متكلّم يفيد أنه فعل الكلام. وقولنا: مخالف للمتكلّمين، يفيد أن ذاته مخالفة لذواتهم، وذلك متّفق غير منتقض. وقولنا: كلام متى كان مفيدًا، فإنما

---

(١) الكُلابية: هم أتباع عبد الله بن سعيد بن كُلاب، أول مَن عُرِف عنه أن كلام الله قديم. (المحيط بالتكليف ص ٣٧٧ و٤٢٩).

يفيد كونه حروفًا منظومة، ومن حقِّ الحروف أن تكون أجناسًا متماثلة، فإذا قيل بعده: إنه مخالف لسائر الكلام، اقتضى أنه ليس بحروف منظومة، وهذا متناقض كما ترى.

يبيّن صحة ما قلناه قول الكل: إنه تعالى ذكره فاعل لا يشبه الفاعلين، وإن امتنع القول بأنّ فعله مخالف للأفعال. وكذلك نقول: إنه مُنْعم مُحسن متفضّل مخالف للمنعمين. وإن استحال القول بأن نعمته وإحسانه مخالف للنعمة والإحسان المعقولين فيما بيننا. وكذلك القول فيما قدَّمناه، وبهذا نُجيب عن نظائر هذه المسائل، نحو قولهم: إذا جاز كونه قادرًا عالمًا حيًا مخالفًا لمن يوصف بذلك فيما بيننا، فهلّا جاز أن نثبت له كلامًا مخالفًا للكلام فيما بيننا، إلى ما شاكل ذلك.

[في الدلالة على أن كلامه تعالى ليس مخالف لكلامنا]

فإن قال: إنّ الكلام أجناس مختلفة، فقد يصح أن يثبت فيما بيننا كلام مخالف بكلامٍ آخر. إذا كانت الحروف التي انتظم منها أحدهما غير الحروف التي انتظم منها الآخر. فهلّا جاز أن نثبت له كلامًا مخالفًا لجملة الكلام في الشاهد.

ففارق هذا ما نبطل به قول المجسمة[1]: إنه تعالى جسمٌ لا كالأجسام؛ لأن الأجسام تأتلف من جنسٍ واحد.

قيل له: إنّ الأمر في الكلام، وإنْ كان كما قلته من أنه من أجناس من الحروف مختلفة، فإثبات ما يخرج من جنسها أجمع في أنه تجاهل بمنزلة إثبات جوهر يخرج من صفة الجواهر، وإنْ كان جنسًا واحدًا.

يبيّن ذلك أنه لا يجوز أن نثبت له تعالى لونًا مخالفًا للألوان المعقولة، وحركة مخالفة للحركات، كما لا يجوز أن نثبت جسمًا بخلاف صفة

(١) اسم يطلق على عامّة الفِرَق التي قالت بتجسيم الله تعالى. وهم يشبهون الله بخلقه، ويثبتون له مكانًا. (تبصرة العوام ص ٧٥ ـ ٨٦؛ الفَرق بين الفِرَق ص ١٣٨ ـ ١٤٠؛ مقالات الإسلاميين ص ٢٥٧؛ الفِرَق المفترقة ص ٧٦).

الأجسام المعقولة، ولا يجوز أن نفصل بينهما بأنّ الجسم جنس واحد، وليس كذلك اللون والحركة، ولذلك لا يجوز أن يقال: إن إحسانه يخالف المعقول من الإحسان، وأنّ ذلك يصحّ فيه من حيث كان الإحسان تختلف أجناسه.

[في بيان كون كلامه حروفًا منظومة وأصوات مقطعة كحال كلامنا]

فإن قال: إذا صحّ عندكم أن يكون في مقدوره تعالى لون مخالف لهذه الألوان المعقولة، ولم يوجب ذلك التجاهل، فجوّزوا إثبات كلام مخالف للكلام المعقول في الشاهد.

قيل له: إنّ ما أجزناه في اللّون لم يخرج به عن طريقه المعقول؛ لأنّا نقول: إنه يصير هيئة للمحل، وأنه بالعكس من هذه الألوان من حيث علمنا أنها متضادّة، وهي تشترك في أنها هيئة للمحل، فلا يمتنع جواز ضدٍّ لها آخر يجري أمره معها مجرى حال بعضها مع بعض.

وإن طالبنا السائل بإثبات ضدّ لأجناس الكلام يدرك ويسمع على مثال ما قلناه في اللّون فلا قدح له فيه؛ لأنّا إن أجبناه إليه لم يوجب صحة قوله في أن كلامه تعالى مخالف لكلامنا في كونه حروفًا منظومة وأصواتًا مقطّعة، فكيف وذلك لا يصح؛ لأنّ أجناس الحروف في مقدورنا، ومن حقّ القادر على الشيء أن يكون قادرًا على نوعه وضدّه، فلو كان في المقدور حرف مخالف لما نعقله لأمكننا إيجاده. وتعذّر ذلك يبيّن مخالفة الكلام للّون. وإنما جاز ذلك اللون لأنّا لا نقدر عليه، فلم يبعد عندنا كون ضدٍّ له في مقدور القديم تعالى وإن لم يفعله؛ لأنه لم يحصل ما يوجب اختياره له.

فإن قال: إذا صحّ إثبات قديم ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، ولم يوجب ذلك التجاهل، فغير ممتنع إثبات كلام قديم مخالف للكلام المعقول.

قيل له: إنّ الشيء لم يكن معقولًا من حيث كان جوهرًا أو عرضًا؛ وإنما يجب أن يثبت على ما يقتضي الدليل إثباته، وقد دلّت الدلالة على إثبات قديم تنتهي الحوادث إليه، لولاه لما صحّ إثبات الحوادث، فأثبتناه على أحوال معقولة، وهي كونه قادرًا عالمًا حيًا سميعًا بصيرًا مُدركًا، ونفينا عنه أحوالًا معقولة، لم نثبته إلّا على وجه معقول. وليس كذلك قولك إذا أثبت كلامًا ليس بحروف ولا أصوات، فقولك بائن من قولنا في هذا الباب.

فإن قال: إنّي أثبت معنًى معقولًا الدّليل؛ وإن لم يكن حروفًا منظومة وأختار أن أُسمّيه كلامًا؛ لأنّ الأسماء لا اعتبار بها، فقولي في ذلك كقولكم في إثبات القديم تعالى.

قيل له: إنّ الدليل إنما يدلّ على ما يعقل، فمتى دفعناك عن كون ما أثبتّه من الكلام معقولًا لم يمكنك أن تدخله في جملة المعقولات، وأن تدّعي قيام الدلالة عليه؛ لأنّ ذلك يصح أن يدّعيه كل مَنْ بلغ في التجاهل كل نهاية.

وبعد، فإن ما تدّعيه دليلًا سنبيّن فساده من بعد، وذلك يُبطل ما توهّمه.

وبعد، فلو جاز ما قاله لصح للمجسّم أن يدّعيه جسمًا، على خلاف الوجه المعقول، ويزعم أنّ الذي يصحّح ذلك قيام الدلالة، ولصحّ أن يثبت له لونٌ ورائحة وكون مخالفة للمعقول منها في الشاهد، بل كان يجب صحة ما تقوله النصارى من أنّ له ابنًا على خلاف ما يعقل، وأنّ كلامه ابنه. بل كان يجب أن يصح ما يدعونه في الاتحاد. فإذا بَطُل كل ذلك لكونه غير معقول، فيجب بطلان ما قالوه أيضًا في الكلام.

[في بيان أن ليس هناك أدلة على أن كلامه تعالى مُخالِف لكلامنا]

فإن قال: إذا جاز على طريقة شيخكم أبي هاشم أن تثبتوه تعالى على حالة في ذاته تقتضي كونه عالمًا قديمًا قادرًا حيًا سميعًا بصيرًا فيما لم يزل؛

وإن لم يكن معقولًا، بأكثر من أنّ الدليل اقتضاه، فجوّزوا لنا ما قلناه في الكلام.

قيل له: إنّا لم نُثْبته على ما يختصّ به في ذاته إلّا على الوجه الذي تثبت سائر الذوات عليه؛ لأنّا إنما نثبت المحدث على ما يختصّ به في ذاته لاختصاصه بما يختصّ به من الأحكام. وبمثل ذلك تثبت أحوال الحيّ فيما بيننا؛ لأنّا لصحة الفعل منه نثبته على حالٍ معقولة، وهو كونه قادرًا، فكذلك إذا عَلِمنا وجوب وجوده ـ تعالى ذكره ـ قادرًا عالمًا فيما لم يزل، عَلِمْنا أن المقتضى لذلك هو ما يختصّ به في ذاته، مما يبيّن به من سائر الذوات. فقد صحّ أن ما قلناه في ذلك لا يمكن دفعه، وأنّ دافعه كدافع سائر ما يعلم بالدّليل في الشاهد، وليس كذلك ما قالوه في الكلام؛ لأنهم لم يبيّنوا له حكمًا معقولًا توصّلوا به إلى ما يختصّ به في ذاته؛ فقولهم في ذلك بمنزلة قول مَنْ أثبت له كونًا ولونًا وجسمًا مخالفًا لهذه للأُمور المعقولة في الشاهد.

وبعد، فإذا ثبت أنه لا دليل لهم على ما أثبتوه فارق حالهم حالنا فيما سألوا عنه.

فإن قالوا: إنّا نثبت كلامه بدلالة وجود إفهامه معناه بالعبارات التي نسمعها؛ فالعبارات الموضوعة للإفهام تقتضي إثبات كلام له، كما أنّ صحة الفعل تقتضي كونه قادرًا.

قيل له: لو اقتضت العبارات ما قلته فيه تعالى لاقتضت فينا. وكان يجب في الشاهد إثبات كلام سوى العبارات تكون تلك مقتضية لها؛ لأنّ كل أمرٍ اقتضى شيئًا في الغائب اقتضاه في الشاهد، لأن الأدلّة لا تختصّ فيما تدلّ عليه وتقتضيه.

فإن قال: كذلك قولنا في الشاهد؛ لأني أثبت الكلام معنى في النفس تقتضيه العبارة.

قيل له: قد بيّنّا فساد ذلك وأوضحناه؛ بأنّ هذا القول يوجب أنّ الصناعة معنى في النفس تبيّن عنها هذه الصناعة المعقولة؛ وكذلك الكتابة والبناء وسائر الأفعال، وفي هذا من التجاهل ما لا خفاء به.

وكيف يصحّ أن يقتضي حدوثَ فعل معقول أمرٌ آخر من غير أن أتبيَّن كون ذلك الأمر معقولًا، وأن بينهما تعلّقًا يقتضي ذلك. ولم صارت العبارة بأن تقتضي كلامًا لا يعقل بأوْلى من أن تقتضي حركة ولونًا وجرسًا[1] وسكوتًا لا يُعقل، أو علمًا أو قدرة معقولين. وكل ذلك يبطل ما ادّعاه.

[في بيان فساد ولا معقولية أدلة المخالف]

فإن قال: إن نفي الجرس والسكوت عنه يقتضي إثبات كلام، كما يقتضي نفي الآفات ـ مع كونه حيًّا ـ كونه مدركًا للمدرك الموجود.

قيل له: إنّ كون المدرك مدركًا معقول في الشاهد، فيصح أن يثبت تعالى كذلك لكونه حيًّا. ووجود المدركات وإثبات كلام على الوجه الذي ادَّعوه ليس بمعقول، فكيف يثبت نفي الجرس والسكوت.

وبعد، فإنّ نفي حال إنما يقتضي أخرى، إذا ثبت أن ذلك معقول. فأمّا إثبات ما لا يعقل بإثبات أمر معقول، فالقول بذلك يؤدّي إلى التجاهل.

وسنبيّن بطلان هذه الدلالة من بعد إن شاء الله.

وبعد، فلِمَ صار نفي الجرس والسكوت بأن يقتضي إثبات كلام لا يعقل بأوْلى من أن يقتضي إثبات حركة ولون ورائحة وجسم لا يعقل، أو علم وقدرة معقولين؛ لأنّه لا يمكنه أن يعتمد في ذلك على الشاهد؛ لأن إثبات كلامنا إنما وجب بنفي الجرس والسكوت، من حيث كان معقولًا مدركًا مسموعًا، فإن حملوا الغائب على الشاهد فيجب أن يثبتوا كلامه من جنس كلامنا، وإلّا فَهُم مُبْطلون فيما ادَّعوه. فإذا صح بهذه الجملة أنّ ما قالوه لا يعقل، فإثباته لا يصح، وادّعاء الدلالة عليه لا يمكن. ويصح أن يلزموا على ذلك كل جهالة حتى يثبت له تعالى من الأحوال التي لا تُعقل، أو الأحوال المعقولة التي لا تجوز عليه على وجهٍ لا يعقل، أو ينفي عنه ما يجب له من الأحوال على وجه، أو يثبت معه من المعاني المعقول ما يستحيل كونه قديمًا على وجهٍ لا

(١) الجرس: هو الصوت نفسه أو الخفي منه. (المعجم الوسيط ١/١١٧).

يُعقل، أو يثبت هو ـ عزّ وجلّ ـ بصفة هذه المعاني على وجهٍ لا يُعقل، وذلك يُوجب صحة ما قالت النصارى[١] من أنّ له ولدًا وصاحبة، لا على الوجه المعقول. وما تقوله المجسّمه[٢]، ومن يثبت لله عزّ وجلّ يدين ووجهًا على وجهٍ لا يُعقل. ويوجب صحة قولهم: إنه على العرش وفي السماء على وجه لا يُعقل. ويجب أن يجوّزوا على كلامه أن يكون له كلام وعلم وقدرة وعلى وجه لا يُعقل، ويوجب أن يقولوا في سائر صفات الكلام إنه عليها على وجهٍ لا يُعقل، فلا يثبت موجودًا أو قديمًا على الوجه المعقول. وما يلزمهم من الجهالات يكثر، وقد نبّهتك بهذه الجملة على تفصيله إذا أنت تدبّرته.

يبيّن ذلك: أنهم يثبتون كلامه أمرًا ونهيًا وخبرًا على خلاف الوجه المعقول، فهلّا جاز إثباته على سائر الصّفات التي ذكرناها على وجهٍ لا يُعقل.

ويقول أكثرهم: إن كلامه يصير أمرًا ونهيًا بعد ما لم يكن كذلك مع استحالة ذلك في كلامنا، فهلّا جاز إثباته علمًا وقدرة وجرسًا وسكوتًا على وجه لا يعقل.

[في بيان عدم جواز كون كلام الله معنًى واحدًا]

ومن قولهم: إنه معنى واحد لا يجوز أن يكون حرفًا أو مسموعًا أو متحرّكًا، ومع ذلك فهو كلامٌ وأمرٌ ونهيٌ وخبرٌ، وإن كان كون الشيء الواحد بهذه الصفات لا يُعقل، فهلّا صحَّ كونه أو كون القديم تعالى على سائر الصفات التي لا تعقل. وأيضًا، فإن من حقّ الكلام إذا كان كلامًا لحكيم أن يكون مفيدًا، ولا يصح أن يقولوا فيما أثبتّموه من كلامه تعالى إنه مفيد لوجوه:

منها: أن الكلام إنما يحصل مفيدًا بالمواضعة[٣] لا لأمرٍ يرجع إلى جنسه ووجوده وسائر أحواله؛ لأنّ وقوع الفائدة به يتبع المواضعة، والعلم بها

(١) النصارى: نسبة إلى الناصرة وهي مدينة في الجليل، وفيها نشأ المسيح ولُقّب بيسوع الناصري، والنصارى جماعة أقرّوا رسوليّة بولس وألوهية المسيح. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، د. الحفني ص ٨٧٧، ٨٧٨).

(٢) راجع الحاشية (١) ص ١١٠ من هذا الجزء.

(٣) المواضعة: الوضع هو الهيئة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها على بعض وإلى الأمور الخارجية. (شرح العبارات المصطلحة ص ٢٣٩).

يحصل بحصولها ويرتفع بارتفاعها؛ ولأن تجويز وقوع الفائدة بما لم تقع عليه مواضعة يقتضي تجويز وقوع الفائدة باللّون والكون، وبطلان ذلك يقتضي صحة ما قلناه؛ ولأن فَقْد العلم العربي مواضعة الفرس يمنعه من معرفة ما يُستفاد بالفارسية، والجهل بالمواضعة أصلًا يجب أن يمنع من وقوع الفائدة به. ولا يجوز أن يكون ذلك كلك وإلّا والفائدة فيه لا تحصل إلّا بالمواضعة، وإلّا لم يقف العلم بها على العلم بالمواضعة، كما لا يقف العلم بوجوده وجنسه على ذلك، وإنما نستفيد مراد المشير بالإشارة ولما وقع عليها مواضعة من جهة الاضطرار، ولذلك يفتقر هذا العلم إلى مشاهدة المشير، وذلك لا يتأتى فيه تعالى، فلا يصح أن يعترض ما قلناه بالإشارة. فإذا صحّ ذلك ولم تمكن المواضعة في كلامه القديم الذي ادَّعوه، فيجب ألّا يصحّ وقوع الفائدة به أصلًا.

فإنْ قال: وما الذي يمنع من وقوع المواضعة فيه، وما أنكرتم من صحة ذلك، وما يجري مجراه فيه.

قيل له: إنّ من حقّ المواضعة ألا تصحّ إلّا فيما يحدث على وجه مخصوص، أو يتحدّد له من الصفات ما يجري مجرى حدوثه، فما يستحيل ذلك فيه فالمواضعة فيه مُحال. وإنما يجب ذلك لأنّ المُواضع لغيره على الشيء إنما يواضعه بأن يُعرِّفه أنه إذا همّ بالإخبار عن الشيء ذكره فذكر، أو أحدث أمرًا، والقديم سبحانه يستحيل ذلك فيه.

ولا فرق بين من ادّعى جوازه في كلامه القديم، والحال فيه ما قلنا، وبين من ادّعى جوازه في ذات القديم تعالى. فقد بان بهذه الجملة صحة ما ذكرناه.

ومنها: أنّ مِنْ حق الكلام المفيد ألّا يكون مفيدًا لسائر أقسام الكلام من أمرٍ وخبرٍ ونهي، مع كونه معنًى واحدًا، أو واقعًا على وجهٍ واحد. ولا فرق بين مَنْ أجاز ذلك في المعنى الواحد مع استحالته في الشاهد، وبين مَنْ أجازه في العِلم والقدرة وادّعى أنه يصح كونه آمِرًا وناهيًا، وإن استحال في الشاهد.

يبيّن ذلك أنّ صيغة الأمر في أنه يستحيل أن يكون نهيًا خبرًا، لا أن يخرج عن صفته لمنزلة العلم في استحالة ذلك فيه؛ لأنه ينقلب عن جنسه. فكيف يصح أن يقال في كلامه تعالى إنه معنًى واحد، وهو مع ذلك خبر وأمر ونهي.

[في إيضاح كون الكلام أمرًا ونهيًا وخبرًا]

فإن قال: إنّا لا نثبته بهذه الصفات إلا لوجود معاني، وهو المأمور والمنهيّ والمُخبر عنه، فلم نثبته بهذه الصفات إلّا لهذه المعاني. وحلَّ محل قولكم: إن الصيغة الواحدة تكون خبرًا عن جماعة على البدل بالقصد والإرادة.

قيل له: إنّ كون الكلام أمرًا لا يفتقر إلى وجود المأمور، كما لا يفتقر إلى وجود المأمور به، ولذلك يصح أمر المعدوم[1]، ولذلك كان قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النور: الآية ٥٦] أمرًا لنا مع عدمنا في تلك الحال. وقد بينّا صحة ذلك من قبل، وثبوته يبطل ما قاله ويصحّح ما قدّمناه.

فأمّا القول بأن وجود المخبر ليس بشرط في كون الكلام خبرًا، فأظهرُ من أن يحتاج إلى تكلّف بيانه، فكيف يصحّ كون كلامه سبحانه فيما لم يزل خبرًا عن جميع ما أخبر به، مع استحالة ذلك في المعنى الواحد.

وقد أبطلنا قول مَنْ قال: إنّ الخبر إنما يكون خبرًا لوجود التخبير، والأمر لوجود التأمير، كما يكون المتكلّم متكلّمًا لوجود المكلَّم والتكلّم، فلا طائل في إعادته.

فإنْ قال: إذا صحّ عندكم في صيغة الأمر أن تكون نهيًا وخبرًا، فهلّا صح كون المعنى الواحد بهذه الصفات كلّها؟

---

(١) المعدوم: عرَّف القاضي نفسه المعدوم فقال: إنه المعلوم الذي ليس بموجود. (شرح الأصول الخمسة ص ١٧٦). وأما الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ). فقال: المعدوم هو المنتفى الذي ليس بشيء. (الإنصاف للباقلاني ص ٢٥).

قيل له: إنّ ما وضع للأمر مُحال أن يكون نهيًا، وإنما يتجوّز به في النهي ويُوضع موضعه؛ لا أنه نهيٌ على الحقيقة، فكيف يصحّ في المعنى الواحد أن يكون أمرًا نهيًا، وذلك مُستحيل في الشاهد.

ومنها: أن المعنى الواحد لا يصح أن يكون مفيدًا فائدة الأمر أو النهي أو الخبر، لأنّ ذلك يقتضي هذه الفائدة كون الكلام أشياء منظومة، فإذا لم يحصل بتلك الصيغة لم يُفِد، فبألّا يفيد ـ إذا كان معنًى واحدًا لا صيغة له، بل يستحيل ذلك فيه ـ أوْلى.

وقولهم: إنّ الحرف الواحد إذا جاز أن يكون كلامًا؛ كقولهم: ع و ق، فهلّا جاز ما أنكرتموه في كلامه تعالى أنه يفيد.

وذلك أنّ ما قالوه لو سُلّم لكان إنما يصح في الحرف الواحد لا في المعنى الواحد. وعندهم أنّ كلامه تعالى في أنه يستحيل كونه حروفًا كهو في أنه يستحيل كونه حروفًا منظومة. والحرف فلا بدّ من أن يكون من أجزاءٍ كثيرة؛ لأنه لا بدّ فيه من شيءٍ يبتدأ به وشيء يوقف عليه؛ لأن الابتداء عندهم لا يكون إلا متحرّكًا، والموقوف عليه لا يكون إلّا ساكنًا. ويستحيل هذان الأمران في المعنى الواحد، فكيف يقال: إنّ كلامه تعالى يفيد كالحرف الواحد.

وبعد، فلو صحّ ذلك لكان إنما يفيد الأمر، فأمّا الخبر والنهي وسائر أقسام الكلام والأمر بأشياء أُخر من الأفعال فمتعذّر، فكيف يقال: إنّ كلامه عزّ وجلّ يفيد كل ذلك، مع كونه معنًى واحدًا؟ هذا لو صح ما سأل عنه، فكيف وفي الكلام حذف؟ لأنّ قولهم: وإن لم يقدَّر معه غيره لم يُفِدْ، فيصير كأن يقدر معه موصولٌ به، وعاد الأمر فيه إلى ما ذكرناه.

[في بيان أن الإفادة في الكلام لا تكون إلا إذا كان الكلام مُحدثًا]

ومنها: أن الكلام إنما يفيد بأن يحدث بعضه في إثر بعض، فيصحّ أنّ ذلك يفيد الأقسام المعقولة. فأمّا إذا حدثت كلّها معًا لم يصح وقوع الفائدة بها.

يبيّن ذلك أن الزاي والياء والدال لو حدثت معًا لم يكن بأن يكون «زيدًا» بأوْلى من أن يكون «يزدًا» و«ديزًا»، فلو صحّ في كلامه تعالى أنه معانٍ وحُدِّدت لكان مع القول بأنه قديم لا يصح كونه مفيدًا، وليس يلزم على ذلك الكتابة والرسم والنّقش؛ لأنّ كل ذلك لم يثبت أنه يفيد لحدوثه على ضربٍ من الترتيب. فقد صحّ ذلك في الكلام، فيجب لو كان له تعالى كلامٌ قديمٌ مفيد أن يعلم على الحدّ الذي يفد الكلام في الشاهد. وإذا استحال حصوله على ذلك الحدّ، فيجب ألّا يفيد. وليس كذلك الكتابة؛ لأنّ الفائدة تقع بأن يراها الواحد منّا مكتوبة جملةً واحدة. بل فيه ما يفيد من غير حدوث معنًى أصلًا، كالنقوش التي تكون الكتابة التي هي عليها هي الباقية والمُحدثة منه هو الحادث. وقد يفعل مثل ذلك في الكتابة على اللَّوح بأن يجعل ما يبقى من بياض اللَّوح هو الحروف، ومع ذلك يفيد فائدة الحادث.

وعلى كلّ ذلك يسقط ما ادَّعوه من كلامه تعالى مفيدًا، ونعرف لا فرق بين مَنْ قال في كلامه عزّ وجلّ إنه مفيد، وإنْ كان مباينًا لكلامنا، وبين مَنْ قال: إن ذات القديم تعالى تفيد، أو عِلْمنا وقدرتنا تُفيد. وقد بيّنَّا أيضًا أنّ الشيء إنما يفيد ما يفيده الكلام المسموع متى صحّ أن يجعل ذلك حكاية له لفظًا أو معنًى، وذلك لا يصح إلّا بأن يكون المحكيّ مثال الحكاية صيغة أو مواضعة على الفائدة الواحدة؛ فكلّ هذه الوجوه تبيّن أنَّ قولهم: إنّ كلامه تعالى يفيد مع كونه قديمًا مخالفًا لكلامنا لا يصح أصلًا.

وأيضًا، فلو كان ما أثبتوه من الكلام مفيدًا لم يصح كونه مفيدًا لجميع ما زعموا أنه يفيده مما يُستفاد بسائر أقسام الكلام؛ لأن المعنى الواحد الذي لا يصحّ أن يحصل على وجوه في حكم الكلام المختصّ بنظام واحد، الواقع على وجه واحد. فإذا ثبت فيما هذه حاله أنه لا يصح كونه مفيدًا لسائر ما يُستفاد بالقرآن، فما قدَّمنا ذكره أوْلى بذلك. يبيّن ما ذكرناه أنّ المواضعة لا تصحّ أن تقع على صيغةٍ واحدة في الفوائد كلّها، بل ذلك ينقض أصل المواضعة، ولذلك أجازوا في باب المواضعة الكلام؛ لأنه يصح أن ينقسم انقسام الأغراض والفوائد. وطلبوه في المواضعة لاتّساع بابه، ولو صحّ في

المعنى الواحد الواقع على وجه واحد لم يكن لفزعهم إلى الكلام معنًى. ولولا صحة ما قدَّمناه لصحّت المواضعة على أجناس الأغراض، بل على ذات القديم، ولصحّ أن تفيد ذاته ما يفيد كلامه، وفي ذلك الاستغناء عن إثبات كلامٍ له قديم.

يبيّن ذلك أن الكتابة لمّا أُجريت في باب الفائدة مجرى الكلام، ووُضِع لكلّ حرفٍ أمارة مخالفة لأمارة الحرف الآخر، وفصل بين نظامها، واتّسعت اتّساع الكلام. وكذلك القول في الإشارة، ولذلك لمّا ضاقت الإشارة ولم تبلغ مبلغ الكلام والكتابة، لم يصحّ أن تفيد في التفضيل سائر ما تفيد، بل أكثر ما تُفيده، إنما تُفيد بالعلم الضروري الحاصل عندها لا على طريق الاكتساب.

[في الدلالة على أن الكلام القديم غير مفيد]

ولذلك ألزمهم الشيوخ ـ رحمهم الله ـ القول بأنّ القرآن لا يجوز أن يكون حكاية لتلك الكلمة، مع كونه مفيدًا لسائر ما تفيده، واستحالة ذلك في الكلمة التي ادّعوها. وصحّة ذلك يبطل كونه متكلّمًا بكلامٍ قديم.

وأيضًا، فلو صحّ ما ادَّعوه من كون الكلمة القديمة مفيدة، لم يصح أن يكون لنا إلى معرفة ما تُفيده طريق، بل كان يجب ألّا يوصف ـ عزّ وجلّ ـ بالقدرة على أن يعرّفنا معناها وفائدتها؛ وذلك لأنّ الدليل العقلي لا يدلّ على المراد بها، سواء سُلّم لهم أن في العقل ما يدلّ على إثباتها أمْ لا؛ لأن سائر ما يذكرونه في إثبات الكلام لا يدلّ على أنه مفيد، وليس من حقّ الكلام أن يكون مفيدًا، كما أن من حقّ القادر أن يكون حيًا؛ لأن كونه كلامًا لو اقتضى ذلك لاقتضاه في الشاهد والغائب. وفي عِلْمنا بجواز وجود كلام غير مفيد دلالة على فساد هذا القول، فليس يصح لهم أن يقولوا: إن ما نذكره من الأدلّة إذا ثبت بها أنّ له كلامًا قديمًا وجب كونه مفيدًا، ولا لهم أن يقولوا بوجوب كونه مفيدًا من حيث كان المتكلّم به حكيمًا؛ كالشاهد لأمرين:

أحدهما، أنّ ذلك إنما وجب في الشاهد؛ لأنّ الحكيم يختار إيجاد الكلام، ولا نختاره على وجه يصح عليه لحكمته. والقديم سبحانه عندهم متكلّم بكلامٍ قديم، فلا يصح هذا الوجه فيه.

والثاني، أنّ كونه مفيدًا في الجملة لا يقتضي صحة العلم بما يفيده على التفصيل، فمن أين أن الذي يفيده أمرٌ دون أمر، إذا كان طريق إثباته مفيدًا، على ما قالوه.

وليس له أن يقول: قد علمتُ أنه ممّن لا يتكلّم لأمرٍ يخصّه لكونه عبثًا، فيجب أن يكون مفيدًا بكلامه الغير نفعًا أو دفع ضرر. وهذا يُوجب صحة الوقوف على فائدةٍ بعينها. وذلك أنّ هذا الوجه إنما يجب فيمن يُحدث الكلام باختياره، فيصح وقوع كلامه على وجهٍ دون وجه، كما يصح مثله فيمن يفعل العدل والإحسان باختياره. فلو أن قائلًا قال: إنه عادلٌ بعدلٍ قديم، وإنّ عدله يختصّ بكون عدلًا لأنه حكيم، لم يصحّ ذلك من حيث كان طريق معرفة ذلك هو أن يكون العدل حادثًا باختياره، فيُوقعه على وجهٍ دون وجه، فكذلك القول في الكلام.

ولا يصحّ أن يعلم فائدة تلك الكلمة بكلامٍ آخر؛ لأنّه إنْ كان كلامًا لغيره تعالى لم يصح كونه مفيدًا لذلك، من حيث لا يصح من المتكلّم أن يكون مفيدًا بكلامه ما لا يعلمه. وإنْ كان كلامًا يحدثه تعالى، فيجب كونه متكلّمًا به؛ لأن ما لا ينفرد بإحداثه من الكلام إذا صحّ على ما قدّمناه أن يكون كلامًا، لمحلّه وللجملة التي في بعضه، فيجب كونه كلامًا للقديم ـ جلّ وعزّ ـ على ما قدَّمنا القول فيه، وإذا كان متكلّمًا به ومفيدًا به سائر ما عقلناه بالقرآن، فإثبات كلام قديم لا يصح، كما لا يصح أن نثبته إحسانًا قديمًا لا يحصل به من المعنى إلّا ما حصل بالإحسان المُحدث.

وبعد، فلو صحّ مع كونه متكلّمًا بكلام قديم كونه متكلّمًا بكلام محدث، لصحّ كونه قادرًا بقدرة محدثة، وإنْ كان قادرًا بقدرة قديمة؛ لأن ما يمنع من ذلك في أحدهما في الآخر.

على أنّ كل ما يتوصّلون به إلى كونه متكلّمًا قديم يبطل كونه متكلّمًا بكلام محدث، وأكثر مُعتمدهم فيه هو أنه إذا استحال كونه متكلّمًا بكلام محدث، فيجب كونه متكلّمًا بكلامٍ قديم، فكيف يصحّ مع ذلك إثباتهما جميعًا.

[في بُطلان مَقولة أنه تعالى لا كلام له]

فإنْ قال: إنه يحدث عبارات يفهم بها معنى الكلمة القديمة، فلا يكون كلامًا في الحقيقة.

قيل له: إنّا قد بيّنّا أنّ الكلام في الحقيقة هو هذا دون غيره، وأبطلنا سائر ما يتعلق به في هذا الباب.

على أنّ مَنْ تقدَّم لا يخالف في ذلك، وإنّما يقول: إنّ له كلامًا مخالفًا لكلامنا على ما قدَّمنا. والكلام لازم لهم. وإنْ كان من ارتكب من المتأخّرين أنّ هذه العبارة ليست بكلامٍ في الشاهد ولا الغائب، فقوله أوضح فسادًا مِنْ قول مَنْ تقدَّمه؛ لأنه مثبت في الشاهد والغائب جميعًا ما لا يعقل. ومن تقدّم قد أثبت في الشاهد الكلام معقولًا، وإنما خالف في الغائب؛ لأن الالتباس يصحّ فيه ما لا يصحّ في الشاهد.

على أنّا قد بينّا في باب الصفات أن الدّليل إنما يدلّ على الشيء لتعلّقه به؛ إمّا لأمر يرجع إلى نفسه أو إلى اختيار فاعله وإحداثه له على وجه. ولا تعلُّق بين هذه العبارات وبين الجملة القديمة البتّة، فكيف يقال: إنها تدلّ على معناها! ومن حقّ الدليل أن يختصّ بمدلوله ما لا يختصّ بغيره، وليس له بالكلمة من الاختصاص ما ليس لها بذات القديم تعالى؛ وكيف يُقال: إنها تدلّ عليه، ولا يصح أن يعرفنا معناها بالكتابة، لأنها كالعبارة، فإذا كانت لا تدلّ على معناها لما قدَّمناه فكذلك الكتابة؛ ولأنها تُفيد ما هي أمارةٌ عليه، وهو الحروف المنظومة. فإذا استحال كون الكلمة القديمة بهذه الصفة، فكيف يصح التطرّق بها إلى معنى الكلمة.

[في عدم جواز معرفة مراده تعالى بالإشارة ولا بالضرورة]

ولا يصحّ أن يقال: إنه يعرّفنا المراد بها الإشارة[١]، لاستحالتها عليه، على هذا الوجه الذي يفيد بوقوعها من المشير منّا؛ لأن ذلك إنما يصح من

(١) الإشارة: امتداد يخرج من المشير، وينتهي إلى المُشار إليه. (حاشية المحاكمات ص ١٣٩).

حيث اختصَّت بالله، أو ما يجري مجراها، ومن حيث صح الاضطرار إلى قصده. وكِلَا الأمرين لا يصح فيه تعالى، ولا يمكن أن يُقال: إنه يعلّمنا المراد بها ضرورة؛ لأنّا نعلم خلاف ذلك من أنفسنا، ولأنه لو كان كذلك لما وقعت المنازعة فيه، ولأن العلم بذاته تعالى إذا كان مكتسبًا فالعلم بكلامه والمرادِ به أوْلى بذلك. وهذه الجملة تبيّن أنه لا سبيل للقوم إلى أن يثبتوا أنّ كلامه تعالى يفيد أو يُعرّف ما يفيده إنْ كان قديمًا، وأن حالهم في هذا الاعتقاد أسوأ من حال العامّة، لأنهم قد أثبتوا له كلامًا معقولًا، وهو القرآن الذي يُسمع ويُتلى.

وإنما أخطأوا في قِدمه، فإذا نُسِبوا إلى التجاهل فبأن يُنسب الكلابية إلى ذلك أوْلى.

ولهذه الجملة نقول: إنّ كلام الكلابية بمنزلة كسب البحار[1]، وطبع أصحاب الطبائع، وتثليث النصارى في أنه لا يعقل؛ لأنه إنما يعقل الشيء بصفاته وأحكامه. وقد بيّنّا ما يوضح من حالهم أنهم لم يخصّوا كلامه بصفة معقولة ولا حكمٌ معقول.

[في بيان أن القول بقِدَم كلامه تعالى يستوجب القول بوجود إلـه غيره]

وأيضًا، فإنّ كلّ ما قدَّمناه في باب الصفات ودلَلْنا به على أنه لا يجوز إثبات قديم باقٍ يبطل قولهم في الكلام؛ لأن القديم تعالى إذا كان إنما يخالف المحدث بكون قديمًا فيجب في كل ما شاركه في هذه الصفة أن يكون مثله في سائر ما يختصّ به، وأنْ يكون القديم مثله. وهذا يوجب كونه تعالى كلامًا، واستحالة كونه حيًّا متكلّمًا كالكلام، ويُوجب كون كلامه ممّا يصح أن يكون حيًّا عالمًا قادرًا.

---

(١) هكذا وردت في الأصل. وأظنها (النجّار)، لأنه يقول بأن أفعال العباد مخلوقة لله، وهو محدثها، وهم فاعلون لها على الحقيقة. (راجع المغني ٢٦/٨ (هذه الطبعة)).

ولهذه الطريقة ألزمهم شيوخنا ـ رحمهم الله ـ القول بإثبات إلـٰهٍ ثانٍ مع الله سبحانه؛ لأن كون القديم قديمًا يقتضي فيه كونه مختصًا بالصفات التي معها يصحّ أن يفعل ما يستحقّ معه العبادة، فلو كان له كلام قديم لوجب كونه بهذه الصّفات. وهذا يوجب كونه إلـٰهًا ثانيًا.

وقد بيّنّا هذه الطريقة وشرحناها في باب الصفات[١]، فلا وجه لإعادتها.

ومحصول الكلام في ذلك أنّ المشاركة في صفة النفس تُوجب المشاركة في سائر صفات النّفس، على ما دلَلْنا عليه في باب الصّفات.

وقد دلَلْنا على أنه تعالى قديم عالمٌ قادرٌ حيٌّ لذاته؛ فالكلام على قولهم: إذا شاركه في كونه قديمًا فيجب أن يُشاركه في هذه الصفات أجمع؛ وكونه مشاركًا له فيها يُوجب كونه إلـٰهًا؛ لأن الإلـٰه إنّما يُوصف بذلك لأنّ العبادة تحقّ له وتليق به. وإنّما يختصّ بذلك لكونه قادرًا على إنعامٍ مخصوص يستحقّ بمثله العبادة؛ وكل قادر لنفسه يجب أن تكون هذه حاله. وهذا يبيّن صحة ما قلناه من أنّ الكلام يجب أن يكون إلـٰهًا.

فإن قال: فيكفي في كونه إلـٰهًا كونه قادرًا فقط، أم تجب فيه صفة زائدة؟

قيل له: بل يجب كونه عالمًا لنفسه ليصح منه إيجاد النّعمة على وجه مخصوص. ويجب صحة كونه مريدًا لذلك أيضًا، وكونه حيًا موجودًا ليصح كونه عالمًا قادرًا. وكل ذلك يوجب كون الكلام القديم [محالًا] عليه على ما بينّاه؛ فيجب كونه إلـٰهًا، وما بيّنّا به إبطال إثبات إلـٰه ثانٍ مع الله ـ تعالى عن ذلك ـ يبطل ما أدّى إليه، واتّفاق الأُمّة على بطلان ذلك يُبطله أيضًا.

فأمّا ما يهذون به ـ من أنه إذا لم يكن معنًى قديم معنى إلـٰه، فكيف يجب بإثبات قديم مع الله إثبات إلـٰه مع الله ـ فبعيد؛ لأنّ معناهما لو كان واحدًا لم

(١) راجع الجزء الرابع من هذه الموسوعة.

يُفِد الإلزام إلا المطالبة بعبارة؛ ولا اعتبار بذلك فيما طريقه المعاني؛ وإنّما يصح الإلزام من حيث اختلف معناهما، فيلزمهم ما لا يصح القول به على ما اعتقدوه ليبيّن بطلان قولهم فيه، كما نصنع مع سائر المُبْطلين الذين يخالفوننا في المذاهب التي تلزم عليها الأُمور الباطلة والأشياء المستحيلة.

وقد بيّنّا وجه لزوم ذلك.

ولو لم يبيّن ذلك أيضًا للزم من ألزمناه ذلك الانفصال، إذا قصدنا بالإلزام الإبانة عن قصور عن الدلالة على صحة ما قاله، مع امتناعه مما ألزم عليه.

فأمّا ما يُوصف بأنه قديم لتقادم وجوده؛ كالعرجول[١] وغيره، فإنما لم يجب كونه إلـٰهًا من حيث وُصِف بأنه قديم، لأنه لم يثبت كونه موجودًا لذاته، ولا مُستغنيًا عن موجد يوجده، فلم يحصل فيه المعنى الذي لأجله وجب كونه إلـٰهًا، ولا اعتبار في هذا الباب بالمشاركة في العبارات.

يبيّن ذلك أنّ عندهم أنّ القديم من حقّه ألّا تسبقه الحوادث، ولا يجب ذلك في العرجون، ومن حقّه أن يكون إلـٰهًا أو صفة إلـٰه، ولا يجب مثل ذلك في العرجون، من حيث لم يستحقّ كونه قديمًا على الوجه الذي حصل عليه الموجود لم يزل، فكذلك القول فيما قدَّمناه.

[في عدم جواز مشاركة الكلمة لله تعالى في القِدَم]

فإن قال: إذا جاز مشاركة صفات النبيّ للمتنبّىء في كونها محدثة، وإن لم يكن نبيًا، فهلّا جاز مشاركة الكلمة لله تعالى في القدم، وإن لم يجب كونه إلـٰهًا.

قيل له: إنّ مَنْ تأمّل ما قدَّمناه لم يلزم عليه هذا الكلام؛ لأن الحدوث لا يستحقّ للنفس، ولا كون النبيّ نبيًا، ولا تجب بالمشاركة في أحدهما المشاركة في الآخر، وإنما أوجبنا ما قدَّمناه من حيث كان كونه إلـٰهًا يرجع

(١) العِرجول: الجماعة. (معجم متن اللغة ٤/٦٣).

إلى النفس، وكذلك كونه قديمًا موجِب بالمشاركة في أحدهما المشاركة في الآخر.

وهذا يُسقط قول مَنْ يسأل، فيقول: إذا صحّ أن يُشارك أبعاض الإنسان في كونها جسمًا وجوهرًا، ولم يجب كونها حيّة قادرة كهو، فهلّا جاز مشاركة صفة القديم للقديم في كونها قديمة، وإن لم تكن إلـهًا؛ لأن الجوهر وإنْ كان جوهرًا لنفسه فليس هو بحيٍّ لنفسه، ولا كونه حيًّا يرجع إلى صفة نفسه، وذلك يُسقط ما تعلّقوا به.

وكذلك الجواب عن قولهم: إذا جاز مشاركة الجماد الحيّ في كونه جوهرًا وإنْ لم يُشاركه في كونه حيًّا، ومشاركة السواد السواد في كونه سوادًا، وإنْ لم يشاركه في الوجود أو الحلول في حلٍّ مخصوص، فهلّا صحَّ ما قلناه؛ لأنَّ الجملة التي قدَّمناها قد أسقطت ذلك أجمع.

ولهذه الطريقة ألزمناهم تجويز قديم عاجز مع الله تعالى؛ لأن ما به يبطل ذلك هو ما قدَّمناه من أنّ المشاركة في القِدم تُوجب المشاركة في سائر الصّفات النفسية، فمن نقض ذلك لم يمكنه دفعه، ولا يصح لهم دفعه بغير هذا الطريق، بأنْ يقولوا: إن كونه عاجزًا نقص، ولا يصحّ على القديم تعالى؛ لأنّا لم نُلزمهم إلّا ذلك، ولأنهم يجوّزون إثبات قديم ليس بعالمٍ ولا قادر، وإنْ كان مثل ذلك نقصًا في الشاهد، فيجب أن يجوّزوا إثبات قديمٍ عاجز، وإنْ كان مثل ذلك نقصًا في الشاهد.

ولا يصحّ أن يقولوا: إنّ ذلك من أمارات الحدوث؛ لأنه إنّما يجب ذلك في العجز الحادث، كما يجب في القدرة الحادثة. وأمّا القديم من تلك أو ما لا يُعقل منه، فكونه من أمارات الحدوث غير واجب فيه، ولا يمكنهم دفع ذلك بأنه لا دليل على إثباته؛ لأنّ ذلك يوجب الشك والوقف دون القطع، ولا يصح دفع ذلك بأنّ القديم يُعقل من كونه عاجزًا أن يحصل عاجزًا عن شيءٍ يصح كونه قادرًا عليه، وذلك لا يتأتّى في العاجز لنفسه، وذلك أنّ المعقول في الشاهد من كونه قادرًا هو أنه يقدر، مع جواز العجز

عليه، ولم يمنع ذلك من إثبات القديم سبحانه قادرًا لنفسه، فكذلك القول فيما ذكرناه.

وبعد، فإنّ ما قالوه إنما يؤثّر فيما ألزمناهم متى عبّرنا بهذه العبارة، فإن عدلنا عنها إلى أنه يجب أن يجوز إثبات قديم ثانٍ مع الله سبحانه حتى يتعذّر الفعل عليه، لم يمكّنهم أن يُوردوا هذه الشبهة الصعبة، ويلزمهم أن يجوّزوا إثبات قادر ثانٍ للنفس، وإن لم يكن عالمًا، أو إثبات قديم ثانٍ حيّ لنفسه، وإنْ لم يكن قدرًا.

[في بيان أن الكلام يتبع الإرادة، وهي محدثة، فالكلام إذًا محدث]

وأيضًا، فقد دللنا على أنّ الإرادة محدثة، وأنه تعالى ليس بمريد لنفسه. فإذا صحّ ذلك، فلو كان متكلّمًا بكلام قديم لم يصحّ كونه كلامه أمرًا ونهيًا وخبرًا؛ لأنّ الكلام إنما يصير بهذه الصفات بالإرادة على ما بيّنّاه في باب الإرادة، ولا يصح أن يصير في حال بقائه ووجود المأمور أو المنهيّ أو المخبر عنه، أمرًا نهيًا خبرًا؛ لأن الإرادة لا يصح أن تؤثّر في الباقي[1]، وإنما تؤثّر في الحادث أو ما يجري مجراه.

يبيّن ذلك أنّ إرادتنا للباقي تستحيل أصلًا، ولو صح أن تؤثّر فيه؛ لأنّ الباقي لا يصح في حال بقائه أن تتغيّر حاله عمّا هو عليه، وذلك يحيل كون كلامه أمرًا نهيًا خبرًا على كلّ وجه. وقد بيّنّا أنه لا يصح أن يقال: إنّ الموجب لكونه أمرًا نهيًا خبرًا وجود المأمور والمنهيّ، فلا طائل في إعادته.

وأيضًا، فقد بيّنّا أنّ كون المتكلّم متكلّمًا من غير أن يفيد أو يستفيد بكلامه يقتضي كونه منقوصًا. ودلَلْنا على أنَّ ما كان نقصًا من الصّفات، فلا فَرْق بين أن يستحقّ للنفس أو لِعلّة، فإذا صحّ ذلك وثبت أنّ صفات النفس لا تجوز على القديم تعالى، فتجب استحالة كونه متكلّمًا فيما لم يزل. وإنما حَسُن

(١) الباقي: هو الموجود وقتين متصلين فصاعدًا. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٣). وما يستمر وجوده وقتين فصاعدًا. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢١).

من الواحد منّا أن يدرس ويتكلّم في نفسه؛ لأنه يستفيد به الحِفظ أو توطين النفس على معناه، إلى ما شاكل ذلك؛ وذلك لا يتأتّى في القديم سبحانه، فلا يصح أن يُطعن به فيما ذكرناه.

[في بيان أن الكلام فِعلٌ يتبع الفاعل فيجب كونه حادثًا]

وأيضًا، فإنّ الكلام قد ثبت أنه إنما يُضاف إلى المتكلّم به؛ لأنّ له معه من الحكم ما ليس له مع غيره، وإلّا لم يكن بأن يكون متكلّمًا أوْلى من غيره. وهذه قضيّة واجبة في كل معنى أُضيف إلى غيره. وقد بيّنّا أنه لا يصح أن يكون المتكلّم متكلّمًا به؛ لأنه يُوجب له حالًا كالعلم، ولا لأنه حَلّه أو حلّ بعضه، فيجب أن يكون الذي لأجله يُضاف إليه هو لأنه فعله، وذلك غير واجب في كل معنًى يُوصف به غيره، لأنه إمّا أنْ يوصف به الحيّ أو المحل أو الفاعل له، لاختصاصه بأنه كان هو القادر عليه دون غيره، وما يُوصف به الحيّ، فإنه يوصف به لأنه يوجب له حالًا، نحو ما ذكرناه في العلم والإرادة وغيرهما، فإذا صحّ ذلك لم يمكن أن نثبت له تعالى كلامًا قديمًا؛ لأنه إذا لم يصح أن يكون متكلّمًا به؛ لأنه لا يوجب له حالًا، ولا لأنه محلّه، ولا لأنه فعله، فيجب كونه متكلّمًا بكلام محدث، لأنّ من حقّ الفاعل أن يتقدّم فعله على ما دلَلْنا عليه من قبل.

فإن قال: هلّا صحّ كون متكلّمًا بالكلام، لأنه كلامٌ له، أو لأنه قائمٌ به؟

قيل له: إنّ قولنا «كلام له» لا بدّ من أن نبيّن المراد به، وإلا احتمل من الأُمور أكثر مما يحتمله قولنا: «متكلّم»، فكيف يكشف به عن حقيقته؟ ولا شيء تفيد هذه الإضافة يمكنه التعلق به إلّا أنه فعله، وذلك يصحّح ما قدّمناه.

وأمّا أنه قائمٌ به، فقد بيّنّا فساده؛ لأن الكلام لا يصح البقاء عليه والقيام والثبات. ولو صح ذلك عليه لكان لا بدّ من اختصاص ما لأجله قام به، فإذا بَطُل سائر ما قدَّمناه وجب أن يكون ذلك الاختصاص كونه فاعلًا.

[في بيان الاختلاف بين الإرادة والكلام]

فإن قال: إنما يصير متكلّمًا به لوجوده بحيث يُوجب كونه متكلّمًا، لقولكم: إن الذي لأجله كان مريدًا بالإرادة وجوده بحيث تتعاقب هي وضدّها عليه.

قيل له: إنّ الإرادة تُوجب له حالًا، وإنما يُكشف بما ذكرته وجه اختصاصها، بأن يُوجب كونه مريدًا دون غيره، وذلك لا يصحّ في الكلام، لأنه لا يوجب كون المتكلم على حالٍ لأجله، فيُراعى في كونه كلامًا له بوجوده على الوجه الذي ذكره، وكذلك يصحّ من القادرَيْن منّا أن يتكلّما بالكلام، وإن وُجد في محلّ واحد، بأن يولد أحدهما في الصّدى وكذلك الآخر.

فإن قال: أليس قد يقال في الواحد منّا: إنه أخرس، فيُضاف الخرس إليه لا على الوجوه التي وصفتموها، فهلّا صحّ مثله في الكلام؟

قيل له: إن الذي له أُضيف الخرس إلى الحيّ منّا هو لأنّه يتكلّم بآلةٍ، فيبني ذلك على أن آلته فاسدة يتعذّر عليه بها فِعل الكلام، فمن حيث تُضاف الآلة إليه صحّ أنْ يضاف ما يُنبىء عن حالها إليه؛ وكذلك القول في الزَّمانة وغيرها، وذلك لا يتأتّى في الكلام، فيجب أن يكون وجه إضافته إليه ما قدَّمناه.

[في بيان أن الكلام مضاف إلى الله فهو حادث]

فإن قال: أليس قد يقال: هذا ثوب خزّ، وبابٌ حديد، ووجه الطريق، فيضاف إلى غير الوجه الذي قدَّمتموه، فهلَّا صحّ مثله في إضافة الكلام إلى المتكلّم؟

قيل له: إنّ الذي عوّلنا عليه هو إضافة معنًى مخصوص إلى غيره، والذي سألت عنه ليس هذا حاله؛ لأنه إضافة الشيء إلى نفسه، أو يجري هذا المجرى؛ فالمضاف والمضاف إليه واحد أو كالواحد، فيجب سقوط تعلّقهم به.

وسائر ما دلَلْنا به على أن المتكلّم بكلامه لأنه فعله، يُبطل هذا القول.

وقد ألزمهم شيوخنا ـ رحمهم الله ـ أن يقولوا: إنّ كلامه تعالى وسائر صفاته القديمة غيره، وبيَّنوا أنّ القول بأنّ غير الله قديمٌ مع الله، لا خلاف في بطلانه، وفي كفر المتمسّك به، وهذا يجري مجرى الكلام في الأسماء دون المعاني؛ لأن ما يبطل به قولهم في الكلام القديم، أطلقوا فيه الغيريّة أو لم يُطلقوه، لا يختلف. وإنما قصدنا بهذا الكلام الإبانة عن خرقهم الإجماع وخروجهم من الدِّين، وموافقتهم النّصارى، وزيادتهم عليهم؛ لأن التزامهم لذلك يغيّر حالهم فيما يجب أن يبطل به قولهم من جهة المعنى. ونحن نبيّن في باب مُفرد في الغيرين، وأنه يلزمهم القول بأنّ كلام الله تعالى القديم غيره ومخالف له، إن شاء الله.

فصل في إبطال قولهم: إن كلام الله سبحانه لا يوصف، ولا يقال فيه إنه غيره، وما يتّصل بذلك

[في بيان وجوب كون كلامه تعالى مُستحقًّا للصفات]

ما قدَّمناه في باب الصفات ودلَلْنا به على أنه تعالى لو كان عالمًا بعلم لوجب صحة وصفه بما يستحقّه من الصّفات، وتجري حاله مجرى سائر الأشياء التي يصح العلم بها، والخبر عنها يبطل قولهم: إنّ كلام الله سبحانه لا يُوصف. وقد بيّنّا أن تعلّقهم بأن الصفة لا توصف؛ لأنها لو وُصِفت لأدّى إلى ما لا نهاية له، لا يصح. وأنّ هذه القضية إنَّما كانت تجب لو قلنا بوجوب وصفها من حيث كانت صفة، كما نقوله في وجوب تعلّق المحدثات بالمحدث. وبيّنّا أنّ ذلك إذا لم يجب فيه حلّ محل جواز الخبر عن الخبر، وإن لم يؤدِّ ذلك إلى ما لا نهاية له. وبيّنّا أن تسمية المعاني بأنها صفات لا تصح؛ لأنّ الصفة هي القول، كما أنه الوصف. ودلَلْنا على ذلك بقول أهل اللغة: إن فلانًا وصف فلانًا صفة حسنة، ووصفًا حسنًا؛ وأنه كان يجب أن يُقال في الأخرس: إنه واصف، إذا فعل قيامًا وقعودًا وحركة وسكونًا. وكان يجب ألّا يكون

الخرس مانعًا من الصفة، كما لا يكون مانعًا من التحريك والتسكين. وكل ذلك يبيّن أن الكلام ليس بصفةٍ أصلًا، وإنما يُطلق ذلك عليه مجازًا إن أُطلق عليه؛ لأن شيوخنا إنّما وصفوه بذلك اتّباعًا للمخالف، وعدولًا عن المُشاحنة في باب العبارات إلى الكلام في المعنى، وإلّا فاستعمال ذلك فيه لا يصحّ من جهة اللغة على وجه. وأكثر ما يشنع به شيوخنا إنما هو مما يختصّ به الموصوف من الأحوال، فيقال: إنه على صفة، ويُراد به ما فارق غيره فيه. فأما استعمالهم ذلك في المعاني، فإنه نقل.

[في الرّدّ على الأشعري في مقولة أن كلامه تعالى لا يُوصَف]

على أنّ مَنْ قال: إنّ كلامه تعالى لا يُوصف[1] لا يخلو أن يُريد به أنه لا يجري عليه من العبارات ما يُفيد اختصاصه بما يُفارق به غيره، فإن أشار إلى ذلك فموضوع اللغة يقتضي فساده؛ لأنّ كل عبارة أفادت في اللغة أمرًا ما فيجب إجراؤها على كلّ ما اختصّ بذلك إلّا لمانع، على ما دلّلنا عليه من قبل. وإن أراد بذلك أنّ الصفة التي هي الكلام لا تقوم بها صفة أخرى، فذلك ممّا لم نسمّهم القول به، فلا وجه للتعلق به، وإن كنا لو طالبناهم بذلك لكان لازمًا لهم؛ لأنه إذا جاز حاجته تعالى في كونه متكلّمًا عندهم إلى كلام قديم. وإنْ كان متكلّمًا، فهلّا جاز حاجة كلامه في كونه كلامًا إلى معنًى، وإن لم يكن حالًّا فيه، فهلّا جاز قيام ذلك المعنى بالكلام. وإنْ لم يكن حالًّا فيه؟ وهذا يُوجب كون كلامه موصوفًا بصفةٍ أخرى قائمةٍ به، بل يؤدّي ذلك إلى ما لا نهاية له من الصّفات، فقد بان أنّ ذاك لازم لهم، وأنّ هربهم منه لا يُؤثّر في لزومه.

وقد بيّنّا من قبل أنه يلزمهم القول بأنه كلامه، متكلّم بكلام، إذا كان قديمًا لنفسه. وبيّنّا أيضًا على قولهم أنّ كلامه مخالف لكلامنا، أن يجوّزوا، لكونه مخالفًا لكلامنا، أن يكون متكلّمًا بكلام، إلى سائر ما ألزمناهم من الجهالات التي تزيد على مذهب النصارى في هذا الباب، فلا وجه لإعادته.

---

(١) هذا رأي الأشعري، كما أشار القاضي في بداية كتابه، ص ٤.

وقد بيّنّا أن كلامه الذي أثبتوه متكلّمًا به فيما لم يزل لا بدّ من أن يكون كائنًا لم يزل، فيكون قديمًا، أو كائنًا بعد أن لم يكن فيكون مُحدثًا؛ لأن الموجود لا يخلو من هاتين الصّفتين.

وبيّنّا أنّ مَن امتنع من ذلك وتعلّق بأنه صِفة، والصفة لا تُوصف، فقد نقض ذلك بإجرائه على كلامه كثيرًا من الأوصاف، لأنهم يَصِفونه بأنه كلام وأمر ونهي وخبر ووعد ووعيد، فإذا وُصِف بذلك فهلّا صحّ وصفه بسائر الأوصاف التي تفيد فيه ما هو عليه؟

وبيّنّا أنّ العلم بوجوب كون الموجود قديمًا أو محدثًا علمٌ ضروري لا يجوز أن تلتبس الحال فيه على أحدٍ من العُقلاء، وأنهم إنما يمتنعون من إطلاق العبارات فيه لا أنّهم يمتنعون مما ذكرناه.

وبيّنا فساد قول من قال منهم: إنَّ كلامه لا يكون قديمًا، لأن القديم قديم بقدمٍ قام به.

وبيّنّا أن ذلك يؤدّي إلى ما لا نهاية له، وأنه لا محيص لهم من لزوم ذلك لهم على كلّ حال. على ما بيّناه في هذا الباب، وإن لم يقولوا إنه قديمٌ بقدم قام به.

[في بيان فساد مقولة أن الصفات الخاصة به تعالى لا تُوصَف]

وبيّنّا أنّ قولهم: إنّ الصفة لا تقوم بها صفة، لا يستحقّ على قولهم؛ لأنه إذا جاز أن تقوم به ـ جلّ وعزّ ـ هذه الصفات، وإن لم تحلّه، ليجوزنّ أن تقوم بالصفات صفات أُخر وإن لم تحلّه. على أن سائر ما يَصِفون به الكلام من قولهم: إنه ضدّ الخرس والسكوت، وأنه أمرٌ ونهي، وأنه صدق، وأنّ القديم سبحانه متكلّم به، وأنه لا يجوز عدمه، وإنه ليس هو الله تعالى ولا غيره، وأنه لا يُوصف كما تُوصف سائر المعاني، وأنه غير باقٍ، وأنه ليس بمتكلّم ولا عالم ولا حيّ، وأنه صفة الإلـه وليس بإلـه، وأنه لا يشبه الحوادث، إلى ما يجري مجراه، ينقض قولهم: إنّ الصفات لا تُوصف، ويبيّن فساد تعلّقهم في هذا الباب.

[في بيان أن كلامه لو كان قديمًا لوجب كونه غيرًا له]

وأمّا الكلام في أنّ كلامه تعالى يجب كونه غير القديم، لو كان له كلامٌ قديم؛ فالأصل فيه أنّ كل مذكورَيْن يميَّز أحدهما بما يخصّه من الذِّكر عن صاحبه، فيجب كون كل واحد منهما غيرًا للآخر؛ لأن الذي يمنع من كون الشيء غيرًا لشيء آخر دخولهما تحت ذكرٍ واحد؛ لأنّ ذلك يوجب كون أحدهما بعضًا للجملة؛ لأن قولنا «بعض» يقتضي أنه وغيره قد تناوله اسمٌ واحد. وبذلك فصل بين البعض والغير، فقيل: إنّ ما لا يدخل تحت المذكور كان غيره، وما دخل تحته كان بعضه؛ ولذلك صحّ في الشيء الواحد أن يُوصف أنه غيره تارة ولا يُوصف به أخرى، بحسب ما يجري عليه من الذِّكر، فيقال في الواحد من العشرة، إنه بعضها وليس بغيرٍ لها. ومتى أفرد بالذكر قيل: إنه غير التسعة. وحاله مع السبعة في الحالين لا تختلف، ولذلك يقال في الحادي عشر: إنه غير العشرة، ولا يقال ذلك في العاشر، لما دخل أحدهما تحت العشرة ولم يدخل الآخر فيها. ولذلك يقال في السواد: إنه غير الحموضة، وفي زيد: إنه غير عمرو، من حيث تميّز كل واحد منهما بذكره عن صاحبه.

ولذلك لا يقال في يد الإنسان: إنها غير الإنسان، ويقال فيه: إنها لسائر أبعاضه. وهذه طريقة مستمرة تشهد اللغة بصحتها. فإذا صحّ ذلك، وكان قولنا «كلام» لا يقع على الله سبحانه، وقولنا: «الله لا يتناول الكلام»، فقد تميّز كل واحد منهما منهما بما ذكرته عن صاحبه، فيجب كون كلامه غيرًا له، وكونه غيرًا لكلامه.

فلا فصل والحال هذه بين مَنْ قال: إنه ليس بغير لله تعالى، وبين مَنْ قال: إنه ليس بغيرٍ لنا.

فإذا بَطُل ذلك وجب بطلانه فيه أيضًا.

[في الدلالة على أن كلامه تعالى معنًى مُغاير له تعالى]

وليس لأحدٍ أن يقول: إن قولنا «الله» يقع عليه وعلى كلامه، فلا يصحّ أن يقال في كلامه، إنه غيرٌ له، كما لا يقال ذلك في الواحد من العشرة، وفي

بعض الإنسان؛ وذلك لأنّ قولنا: «الله» إنما يفيد فيه أن العبادة تليق به وتحقّ له، وليس هو من أسماء الحمل حتى يقع عليه وعلى غيره، بل يجب أن يقع عليه فقط.

ولذلك يقال: إنّ الله تعالى واحدٌ لا ثاني له، ولو كان يقع عليه وعلى سائر صفاته لم يصح هذا القول، ولذلك لا يقال: إنّ الله تعالى كلامٌ وعلمٌ وقدرة، والقائل به يكفر عند جميع الأُمّة. ولو كان الأمر على ما سأل عنه السائل يصح أنْ يقال ذلك فيه، بل كان يجب أن يكون القائل: إذا قال: يا علم، يا كلام، اغفر لنا، يجري مجرى قوله: يا ألله اغفر لنا. ولوجب أنْ يكون للإلـٰه معانٍ كثيرة، وأن يكون قولهم هذا أعظم من قول النّصارى في الإلـٰه إنه ثلاثة أقانيم، ولوجب القول بأنّ العبادة تحقّ لكل واحد من صفاته كما تحقّ له. وهذا يُوجب كونه آلهة، أو يقال: إنه مع صفاته بمجموعها تحقّ له العبادة، كما أن الإنسان المبنيّ بنية مخصوصة عالم واحد قادر واحد، وذلك لا يصحّ فيها دون أن تحصل مبنية بنية مخصوصة، وإلّا لم يكن لبعضها ببعض تعلّق. وهذا يجب كونه جسمًا وجوهرًا، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. ويُوجب القول بأنّ ما يجب للقديم سبحانه من الصفة يجب لصفاته، وإذا صحّ ذلك فلِمَ صار بأن تكون صفات لله تعالى أوْلى من أن تكون صفةً لها. وكلّ ذلك يبيّن بطلان هذه الجهالة، ويُبطل قول مَنْ يقول: إنّ كلام الله تعالى بعضه. وإذا بَطُل ذلك ثبت كون كلامه غير إلـٰه، على ما قلناه.

[في بيان أنه تعالى مُغايِر لصفاته]

وليس له أن يقول: إذا كان لا يحصل إلـٰهًا إلا لاختصاصه بصفات لا يحصل عليها إلا بهذه الصّفات، فيجب دخولها تحت قولنا: إلـٰه؛ لأنّ ما لأجله تستحق الصفة لا يجب دخوله تحت حدّها، كما لا يجب في قولنا: «متحرّك» أن يكون واقعًا عليه وعلى الحركة، ولو وجب ما قاله لوجب إذا عَبَدنا الله أن نكون عابدين له ولصفاته، وإذا وصفناه بأنه خالق الخَلْق، فقد قلنا: إنه وصفاته

خَلَق الخلق، وبطلان ذلك يبيّن هذه الجهالة، وبذلك يبطل قولهم: إن قولنا «متكلّم» يقع عليه وعلى كلامه.

على أنه يجب متى قيل: إنّ الكلام غير الخالق وغير العالم لنفسه، ألّا يصح؛ لأن هاتين الصفتين لا تقعان على كلامه، ولا قولنا: «كلام» يقع عليه، فيجب على ما بيّناه في حقيقة الغيرين أن يكون غير كلامه، وكلامًا غيرًا له، إنْ كان ما لأجله يمتنع إطلاق ذلك ما أوردوه من العلّة، وما يكرّره أبو هاشم في كتبه، من أنّ كل مختلفين يجب أن يكونا غيرين ـ لأن تحت الاختلاف الغيريّة، وزيادة صفة؛ لأن الشيء إنّما يكون مخالفًا لغيره إذا لم يسدّ مسدَّه، ولا يجوز إلّا يسدّ مسدّ نفسه، فإذا ثبت ذلك وكان القديم سبحانه مخالفًا لكلامه، فيجب كونه غيرًا له ـ بيّن، وإن لم يمكن جعله حدًّا للغيرين؛ لأنّ في جملة ما يدخل في الغيرين الأشياء المتماثلة، فلا يدخل تحت ما ذكره. إلّا أنه وإنْ لم يصح أن يجعل حدًّا له، فإنه يبيّن من حال كل مختلفين أنّهما غيران.

ولا يلزم على ذلك ما قيل عليه من أن يد الإنسان، مع كونها مخالفة له من حيث استحال عليها أن تكون قادرةً عالمة وصحّ ذلك على الجملة، [أ] لّا يجب أن تكون غيرًا له، فكذلك القول في الله تعالى وعلمه؛ وذلك لأنّ الذي اعتبره ما كان مخالفًا لغيره في ذاته لا في أحكامه، وما أورده هذا السائل هو مخالفة للأحكام لا مخالفة الذوات، فيجب سقوطه.

وأمّا الواحد من العشرة، فإنه كما لا يقال فيه إنه غير العشرة، فكذلك لا يقال فيه إنه مخالف للعشرة، فالاعتراض به على ما أوردوه لا يصح.

ولا يمكن أن يقال في حدّ الغيرين: إنّ كل شيء ليس هو الآخر ولا بعضه، فيجب أن يكون غيره؛ لأن العشرة ليست الواحد منها ولا بعضها، ولا يجب كونها غيرًا له، فيجب أن نعتمد في حدّ الغيرين على ما قلناه.

وليس مقصدنا بتحديد الغيرين إلا ذكر ما يُستفاد بهذه اللفظة في اللغة، فأمّا إذا كان الكلام في المعنى، فكل موصوف عُلِم أنه يختصّ بما لا يختصّ

به الموصوف الآخر من الأحكام والصّفات، أو يجوز ذلك فيهما؛ فكلّ واحد منهما غير لصاحبه في المعنى؛ لأنه إذا لم يَجُز أن يكون هو صاحبه وكان ممّا يصح العلم به، فيجب كونه غيرًا له؛ لأنه لا واسطة بين هذين في المعنى.

[في بيان أن كلامه تعالى يجب أن يكون غيرًا له]

فإن قال قائل: إنّ كلامه تعالى لا يجب أن يكون غيرًا له؛ لأن حدّ الغيرين: ما يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر. وذلك لا يصح فيه وفي كلامه؛ لأن القديم سبحانه لا يجوز عدمه.

قيل له: إنّ أهل اللغة وصفوا الواحد من العشرة متى ذُكر بذكر يتميّز به عن التسعة بأنه غيره.

وقالوا فيه: إنه ليس بغير للعشرة لمّا دخل تحت جملته، وإنْ كان جواز عدمه مع وجود التّسعة على أمرٍ واحد، وذلك يُبطل هذا الحدّ.

وأكثر العرب وغيرهم يعتقد جواز عدم يد الإنسان مع بقائه. والصحيح أيضًا أنّ ذلك كان جائزًا أوّلًا على سبيل الإعادة، ولم يقولوا: إنّ يد الإنسان غيره لهذه العلّة، بل منعوا من إطلاق ذلك، واستجازوا إطلاقه في «زيد» أنه غير «عمرو» ويده أن معنى الغيرين ما ذكرناه.

على أن جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر إنما يقتضي تغايرهما من حيث علم أن حكم أحدهما يفارق حكم الآخر، فيجب إذا اختصّ أحد الشيئين بصفة تستحيل على الآخر، أو اختصّ بأن صحّ عليه ما لا يصح على الآخر من الصّفات والأحكام أن يجب تغايرهما من حيث صح على أحدهما العدم مع وجود الآخر، فإذا ثبت العدم لأحدهما والوجود للآخر، فبأن يجب ذلك فيهما أوْلى. وإذا صح ذلك وجب في كل ذاتين، اختصّت إحداهما بصفة تستحيل على الأخرى، أن تجريا في وجوب تغايرهما مجرى ذاتين حصل لإحداهما الوجود وللأخرى العدم.

ومتى قيل فيهما، والحال ما ذكرناه، إنه لا تغاير بينهما أدّى إلى نفي التغاير بين كل شيئين، مع وضوح فساده. وإذا صحّ ذلك وكان القديم تعالى يستحيل كونه كلامًا، أو ما زعموه من كلامه يستحيل كونه عالمًا قادرًا، فيجب كونهما متغايرين، وإن استحال أن يقال في أحدهما: إنه يجوز وجوده مع عدم الآخر.

[في إثبات أنه تعالى غير كلامه لأنهما غيران]

وقد ألزمهم الشيوخ القول بأن السوادين إذا حلّا في محلٍّ واحد، فيجب ألّا يكونا متغايرين؛ لأن وجود أحدهما مع عدم الآخر لا يصح؛ لأن ما نفى أحدهما ينفي الآخر، فإما أن يستمرّ بهما الوجود أو يوجد ما ينفيهما جميعًا.

فإن قال: إنهما وإن استحال على أحدهما الوجود مع عدم الآخر، فقد كان يجوز ذلك فيهما من قبل، وقد يجوز ذلك فيهما من بعد على سبيل الإعادة، فيجب لذلك تغايرهما. إلا أنّا لا نحدُّ الغيرين بأنه يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر فقط، لكنّا نقول: ما جاز وجود أحدهما مع عدم الآخر. إمّا في زمانين أو مكانين، أو على بعض الوجوه.

قيل له: إن السوادَيْن إذا كانت صفة أحدهما ما ذكرناه، ففي تلك الأحوال يستحيل وجود أحدهما مع عدم الآخر، فيجب ألّا يكون أحدهما غيرًا للآخر الآن، وإنْ كان من قبل غيرًا له، أو سيكون غيرًا له؛ لأنّ حدّ الصفة إذا لم يحصل في الأوقات لم تستمرّ الصفة، وإنما تحصل الصفة متى حصل معناها وحقيقتها.

وألزموهم أيضًا ألّا تكون الجواهر متغايرة؛ لأنّ وجود بعضها مع عدم البعض يستحيل؛ لأن ما ينفي بعضها ينفي سائرها، وكذلك القول في كل متماثلين، من حقّ ما ينفي أحدهما أن ينفي الآخر.

فإن قال: إنّ جواز وجود أحد الجوهرين مع عدم الآخر في المكانين يصح، فيجب تغايرهما في الحقيقة.

قيل له: إن الشيء إذا انتقل عن مكانه فذاته موجودة، وإنما عدم كونه في المكان دون عينه. والقول بأنه عَدم عن مكانه خطأٌ ظاهر، وإذا بطل بذلك صحّ ما ألزمناهم.

وبعد، فكان يجب ألّا يعرف الدهرية ومَنْ يعتقد قدم الأجسام أنّ بطلانها لا يُصح البتّة تغايرها، وكان يجب ـ إذا كان طريق معرفة جواز وجود بعض الأجسام مع عدم البعض ـ الاستدلالُ ألّا يُعلم تغايُرها ضرورةً. وفي بطلان ذلك دلالة على بطلان حدّهم في هذا الباب. على أنّ حدَّهم هذا يُوجب ألّا يكون في العالم شيئان غيرين؛ لأن القول في الشيئين بأنه يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر لا يصح، إذا كانا موجودين في حال وجودهما أو معدومين في حال عدمهما، أو أحدهما موجود والآخر معدوم. وكل شيئين، فلا بدّ فيهما من بعض هذه الأوصاف.

فإذا أدّى أحدهما إلى نفي التغاير أصلًا فيجب فساده، على أنه لو جاز أن يقال: إن حدَّ الغيرين ما ذكروه، لوجودهم كل غيرين في الشاهد هذا حاله، لوجب أن يقال: إنّ الشيء لا يستحقّ أن يُوصف بأنه ليس هو الآخر إلا إذا صحّ وجوده مع عدمه، لوجودنا ذلك حال كل شيء في الشاهد. وهذا يوجب ألّا يقال فيه تعالى: إنه ليس هو كلامه، ولا في كلامه: إنه ليس هو الله سبحانه، فإذا بَطُل ذلك عند كل من يَعدم، فكذلك القول فيما قدَّمناه.

[في الدلالة على أن الله مغايرٌ لكلامه]

فإن قال: إذا جاز أن يقال في الواحد: إنه ليس من العشرة، ويمتنع أن يقال إنه غيره، جاز لنا ما قلناه.

قيل له: إنما صحّ لنا ذلك؛ لأن قولنا: «عشرة» يشتمل على الواحد والتسعة، فصار بعضًا له، وبعض الشيء لا يكون غيره وإنْ لم يكن هو هو، وما ليس هذا حاله فلا فرق بين أن يقال في أحدهما: إنه ليس هو الآخر، وبين أن يقال: هو غيره. فأمّا من سوّى بين الأمرين المتأخّرين فقوله في نهاية

السقوط؛ لأنّ الشيء إذا استحال أن يقال: إنه ليس هو الآخر، فيجب أن يكون هو هو؛ لأنه لا واسطة بين هذين، كما لا واسطة بين الوجود والعدم، والحدوث والقدم.

ألا ترى أن الشيء إمّا أن يكون هو الآخر، أو ليس هو هو، ومحال خلوّه من الأمرين؛ لأن الموصوف لا يخلو من الصفة ونفيها، أيّ صفة كانت. فإذا صحّ ذلك بَطُل ما التزمه وصحّ ما قدَّمناه من قبل.

ولا فرق بين مَنْ قال في الشيئين لا يقال: إن أحدهما هو الآخر، وليس هو الآخر، وبين مَنْ قال: إنّ أحدهما لا يقال: غير الآخر، ولا ليس بغيرٍ له، ولا حكمه حكم الآخر، وليس حكمه حكمه، ولا صفته صفة الآخر، ولا ليس صفته صفة الآخر، وهذا تجاهل ممّن بلغه.

على أن حدّ الغيرين إنْ كان ما قالوه، فمتى لم يعلم بعض ما اشتمل الحدّ عليه باضطرار، فيجب ألّا يعلم تغاير الشيئين باضطرار. وفي جملة ما اشتمل الحدّ عليه جواز عدم أحدهما في الحقيقة، وذلك لا يصح أن يعلم إلا بدلالة. ولو سلمنا أن عدم أحد الجوهرين مع وجود الآخر في المكان يصح ويعلم باضطرار لم يمنع من صحة ما قلناه؛ لأنهم لم يقتصروا في الحدّ عليه، بل ضمّوا إليه عدم أحدهما مع وجود الآخر في الحقيقة. وقد بيّنّا أن ذلك إنما يُعلم بالدّليل، فقد كان يجب ألّا يعلم تغاير الشيئين باضطرار البتّة، وفي بطلان ذلك دلالة على فساد ما قالوه.

على أنه كان يجب على هذه القضية ألّا تكون ـ فيما لم يزل ـ متغايرة؛ لأنّ وجود بعضها مع عدم البعض يستحيل. وكان يجب فيما لا يبقى إذا انقضى وقته ألّا يكون متغايرًا؛ لأن وجود بعضه مع عدم البعض يستحيل على كلّ وجه.

ولا فرق بين مَنْ قال ذلك وبين من قال في المعدومات كلّها إنها لا تتغاير البتّة، وفي الموجودات كلّها إنه لا تغاير فيها. وفي بطلان ذلك دلالة على فساد هذا الحدّ.

ولا فرق بين من حدّ الغيرين بذلك، وبين من حدَّهما بأن كل شيء ثبت الوجود له مع عدم الآخر، فيجب أن يكون غيرًا له، فإذا بطل ذلك وجب ببطلانه بطلان حدّهم أيضًا.

ولا فرق بين من قال: إن كل شيئين استحال وجود أحدهما مع عدم الآخر، فيجب أن يكون أحدهما هو الآخر. وبين من قال: إنه يستحيل كون أحدهما غير الآخر؛ لأن كِلَا الأمرين خروج عن قضية الشاهد، فإذا بطل أحد الأمرين بَطُل الآخر ببطلانه.

وأمّا مَن قال: إن الغيرين إنَّما كانا كذلك لغيرية قامت بهما،فغلط؛ لأن الشيء إذا كان غيرًا لغيره فخروجه من كونه غيرًا له يستحيل، وإذا استحال ذلك فيه وجب كونه غيرًا له لا لمعنى؛ لأن أمارة استحقاق الصفة لمعنًى مفقود فيه، وما أوجب كون السّواد سوادًا لا لعلّة يوجب كونه غيرًا للحموضة لا لعلّة؛ لأن خروجه عن الأمرين جميعًا مُحال. وما دلّلنا به من قبل على أن الشيء لا يكون مخالفا لغيره بخلافٍ يبطل قولهم إن غير لغيره لعلّة. على أنّ قولنا في الشيء إنه غير الشيء الآخر يرجع في التحقيق إلى النفي، وما جرى مجرى النفي لا يستحقّ لعلّة ولا للنفس، وإنما يفيد أحكامًا مخصوصة، فكيف يقال: إنه غير لعلّة.

[في بيان أن كلام الله غير الله]

على أن الشيء لو كان غيرًا لغيره لعلّة لوجب في علّته أن تكون غيرًا للعلّة الأخرى لعلّة، وكذلك القول في علّة العلّة؛ لأن معنى التغاير في الكلّ سواء، فلا يمكن أن يقال: إنّ الجسم غير لغيره، والغيرية لا يصح كونها غيرًا لغيرها، كما يقال في الحركة والمتحرّك. ولا يصح أن يقال: إن الغيرية غير لغيرها إلّا لعلة، وتفارق الجسم كما يُفارق كونه تعالى عالمًا كون الواحد منّا عالمًا؛ لأنّ استحقاق الكل للتغاير لا يختلف. وفي هذا إيجاب وجود ما لا نهاية له ليحصل الشيء غيرًا لغيره، وذلك يؤدّي إلى نفي الغيرية أصلًا. على أنه كان يجب في الأغراض والمعدوم وسائر ما تقوم به المعاني ألا تكون متغايرة. وفي عِلْمنا بتغايرها مع استحالة تعلّق المعاني بها دلالة على بطلان هذا القول. وكان يجب ألّا يكون الجسم غيرًا لها، كما لا تكون غيرًا له. وإنما صحّ أن

يقال في الواحد من العشرة: إنه بعضها، ولا يقال: إنها بعضه؛ لكون العشرة شاملًا له والتسعة، وامتناع ذلك في الواحد؛ لأنه لا يشمل العشرة. ومعنى الغيريّة في الجسم والعرض سواء، وإن لم يكن العرض غيرًا للجسم، فيجب ألّا يكون الجسم غيره أيضًا، وفي هذا إبطال التغاير.

[في بيان أن الله قديم وكلامه غيره فكلامه حادث]

على أنَّ مَنْ تعلّق بهذا الباب لا يصح أن يعتصم به مما ألزمناه؛ لأنه يلزمه القول بأنّ كلام الله غير له لغيرية تقوم به، وبالكلام لِمثل ما له نقول ذلك في الحوادث المتغايرة، فلو صح ما قاله لكان ما ألزمناهم صحيحًا، فكيف وقد بيّنًا فساده؟ وفي فساد ذلك صحة ما ألزمناهم من كون كلام الله تعالى غير الله. فإذا صح ذلك واتّفقت الأُمّة على بطلان قديم غير الله مع الله تعالى، فيجب بطلان ما أدّى إليه.

ولا خلاف أيضًا بينهم أنّ كلّ ما كان غير الله وسوى الله، فيجب كونه محدثًا. وذلك يُبطل كل مذهب أدّى إلى كونه قديمًا. وامتناعهم من إطلاق هذه اللفظة كإطلاقهم في المعنى، وفي أن الذي يدلّ على إبطال قولهم لا يختلف. وإنما قصد شيوخنا ـ رحمهم الله ـ بالإكفار في ذلك بيان خروجهم عن الإجماع، وموافقتهم للنّصارى، وارتكابهم الكفر، وهو مثل إلزامنا المجبّرة القول بأنه سبحانه ظالم إذا فعل الظلم في أنه إلزام عبادة، فإذا امتنعوا منها مع إعطائهم معناها، لكان ما مُنِعوه لو أُعطوه يظهر خروجهم من الدِّين وانسلاخهم من الإسلام، فلذلك تجنّبوه، وإن كانوا قد أطلقوا من الألفاظ ما يفيد هذا المعنى في الحقيقة.

[في بيان أن للقرآن صفات تستحيل على الله تعالى]

فأمّا مَنْ قال في القرآن: إنه هو الله[(١)]، فما قدَّمناه من أنه يختصّ بصفات تستحيل على الله عزّ وجلّ، والقديم سبحانه يختصّ بصفات تستحيل على القرآن، يسقط هذا القول.

(١) هذا رأي الحشوية، كما أشار القاضي في بداية كتابه، ص ٢٩.

[في بيان أن القرآن ليس بعض الله تعالى]

فأمّا مَنْ قال: إنه بعضه[١]، فقد بيّنا بطلانه؛ لأنّا قد دلّلنا على أن قولنا «الله» لا يقع عليه وعلى الكلام، وبيّنّا أن الشيء إنما يُوصف بأنه بعض متى كان الاسم يقع عليه وعلى غيره، ليفصل بين ما انتظمه وغيره الذّكر الواحد، وبين ما تميّز بذكره عن ذكر صاحبه، على ما بيّناه من قبل، إذا لم يصح ذلك في كلامه تعالى بطل القول بأنه بعض لله، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا. ولعلّ المتمسّك بهذه الجهالة إنما أُتِيَ لظنّه بأنّ القديم جلّ وعزّ جسم، وأنه إذا كان جسمًا، فيجب أن يكون كلامه حالّاً فيه أو خارجًا منه، فقال ما قال. فإذا بَطُل كونه جسمًا وثبت أنه إنما يفعل الكلام في غيره من الأجسام، كما يفعل سائر أفعاله في غيره، فكما لا يقال فيها: إنها بعضه، فكذلك القول في الكلام.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ قولكم في البعض إنه ما شمله وغيرَه الذكرُ الواحد لا يصح؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى كونه بعضًا لنفسه متى قيل في الواحد من العشرة إنه بعض العشرة؛ لأنه يجب أن يكون بعضًا لنفسه والتسعة، فإذا استحال ذلك بطل ما حدَّدتموه. وكذلك القول في النصف الرابع، إلى ما شاكله. وذلك أنّ هذه اللفظة إذا لم تكن لقبًا، فيجب كونها مفيدة لأمرٍ ما على الحقيقة؛ لأن كون اللفظة مجازًا ولا حقيقة لها لا يصح في اللغة، فيجب أن تكون فائدتها ما ذكرناه؛ لأنها مطردة فيه غير مطّردة في غيره؛ لأن المعنى معقول يصح أن يُفاد بهذه العبارة. وفي ذلك إبطال ما تعلّقوا به.

وإنما يستحيل كون الشيء بعضًا لنفسه؛ لأنّ نفسه لا تشتمل عليه وعلى غيره مما ذكرناه من [أن] حدّ البعض يمنع من ذلك، ويجوز كونه بعضًا للعشرة.

---

(١) هذا رأي بعض الحشوية، كما قال القاضي في بداية كتابه، ص ٢٩.

[في بيان أنه تعالى ليس بعضًا للأشياء]

فأمّا قولهم: إنّ هذا الحدّ يوجب كونه تعالى بعضًا للأشياء من حيث كان قولنا أشياء يقع عليه وعلى غيره فغلط؛ لأنّ اللغة تقتضي ما قالوه. لكن الشرع قد دلّ على أنه متى قصد إلى ذكر القديم سبحانه، فيجب أن يفخّم ويعظّم بإفراده بالذِّكر، ولذلك قال سبحانه وتعالى: ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ إِن كَانُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: الآية ٦٢]، ولم يقل: أن يرضوهما.

ورُوِي عن النبيّ عليه السلام ما يقوّي ذلك؛ لأنه سمع رجلًا يقول: الله ورسوله، فلقّنه أن يقول: ثم رسوله(١). وإذا وجب ذلك فبأنْ لا يذكر غيره معه بلفظٍ واحد أوْلى. فلا يعترض ذلك قوله جلّ وعزّ: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: الآية ١٤]؛ لأنه لم يُرد «بأحسن» سواه تعالى، ولم يُرد بقوله: «الخالقين» هو تعالى، وإلّا أدّى إلى أن يضاف إلى نفسه، وإلى جملةٍ هو فيها.

فإن قال: إنّما قال: «أن يُرْضُوه»؛ لأن ذكر أحدهما ينوب عن الآخر، كما قال: ﴿وَإِذَا رَأَوْا۟ تِجَٰرَةً أَوْ لَهْوًا ٱنفَضُّوٓا۟ إِلَيْهَا﴾ [الجُمُعَة: الآية ١١]، ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبَة: الآية ٣٤]، فكنى عن أحدهما، وإلى ذلك ذهب أبو العباس المبرّد(٢).

قيل له: إنما وجب ذلك في هاتين الآيتين؛ لأنه قد ثبت أنه يجوز أن يكني عنهما جميعًا، فصرف الأمر في ذكر أحدهما إلى ما قاله، والقديم تعالى فلا يُذكر مع غيره، فوجب صرف ما قدّمناه إلى أنه ذكره دون رسوله لهذه العلّة. و[لو] لم يدلّ على ذلك إلا امتناع المسلمين من القول بأنّه بعض

(١) لم أجده.

(٢) محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، أبو العباس المعروف بالمبرد: إمام العربية ببغداد في زمانه وأحد أئمة الأدب، وُلِدَ بالبصرة، من كتبه «الكامل» و«المذكر والمؤنث» و«المقتضب» و«التعازي والمراثي» و«شرح لامية العرب» وغيرها. توفي ببغداد سنة ٨٩٩ م. (بغية الوعاة ص ١١٦؛ وفيات الأعيان ١/٤٩٥؛ سمط اللآلىء ص ٣٤٠؛ السيرافي ص ٩٦؛ طبقات النحويين ص ١٠٨ ـ ١٢٠).

الأشياء، وبعض الموجودات لكفى؛ لأنه إنما يصحّ ذلك متى وجب ما قلناه؛ لأنه لا يمكن أن يقال إنه يجب؛ لأن حدّ البعض غير ما ذكرناه، لأنّا قد دلّلنا عليه، والاعتراض عليه لا يصحّ.

[مقالة لأبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ: إنما لا يقال فيه تعالى إنه بعض الأشياء؛ لأنه يُوهم كونه مشبّهًا له، ولذلك لو قيل للواحد: إنه بعض الكلاب. لعدَّه سبًّا وشتمًا، لِمَا فيه من إيهام تشبيهه بها. وقد بيّنَّا ذلك من قبل، فيجب إلّا يقال فيه تعالى إنه بعض الأشياء. وإذا وجب أن يُفرد تعالى بالذِّكر ولا يقصد أن يُذكر مع غيره؛ فيجب ألّا يكون داخلًا تحت اللّفظ الذي يشتمل الأشياء والموجودات، وإذا امتنع ذلك صار كأنّه ـ من جهة اللغة ـ لا يتناوله، فلذلك لا يقال: إنه بعض الأشياء. ويجب على هذا الحدّ أن يقال في «زيد»: إنه بعض الاثنين، إذا ذُكرا بذكرٍ واحد، وأن يقال فيه: إنه بعض الزيدَيْن، وإن بَعُد في التعارف استعماله. وذلك لا يعترض ما قلناه. وإنما اختصرنا القول في ذلك لأنه كلامٌ في العبارات، وإن كنّا قد أتينا على جُمَله، ونبّهنا على استدراك ما حذفناه.

فصل في ذكر شُبههم: أنه تعالى متكلّم بكلام قديم

شُبهة لهم [أولى]

[شُبهة أن كلامه تعالى قديم]

قالوا: لو لم يكن متكلّمًا فيما لم يزل لوجب كونه أخرس أو ساكتًا؛ لأن الحيّ إذا لم تكن به آفة وجب كونه متكلّمًا أو ساكتًا، كما أنه إذا لم تكن به آفة وجب كونه رائيًا للمرئيّات الموجودة.

قالوا: ولا يلزم على ذلك [أن] الطفل الذي في حال صياحه لا يكون متكلّمًا ولا ساكتًا ولا أخرس؛ لأنه ممن يصح أن يتكلّم؛ للطفولية التي هي آفة مانعة من الكلام. فأمّا مَنْ لا آفة به، فيجب كونه متكلّمًا، إذا لم يكن أخرس

وساكتًا وصائحًا. وجب كونه متكلّمًا، كما إذا استحال كونه مؤوفًا ممنوعًا من الرؤية وجب كونه رائيًا، إذا كان المرئي موجودًا.

وقوّوا ذلك بأنه تعالى لما ثبت استحالة كونه جاهلًا وشاكًّا وجب كونه عالمًا، فبنفي أضداد العلم وجب كونه عالمًا، فكذلك يجب كونه متكلّمًا نفي أضداد الكلام عنه.

وإذا صحّ ذلك ولم يجز كونه متكلّمًا لنفسه ولا بكلامٍ محدث، فيجب كونه متكلّمًا بكلامٍ قديم.

وربما قالوا بعد ذلك: فإذا لم يُجِز أن يكون هذا الكلام المسموع قديمًا وجب إثبات كلام قديم، على ما نذهب إليه.

وجميع ما ذكروه اقتصار منهم على الدَّعوى. ونحن نبيّن الوجه في ذلك، ثم نتكلّم عليه بعون الله.

[في إثبات أن كلامه تعالى ليس قديمًا]

أمّا قولهم: إن الحيّ لا يخلو من كونه متكلّمًا أو ساكتًا أو أخرس، فغلط؛ لأن القادر عندنا في ابتداء حال كونه قادرًا يخلو من جميع ذلك، ومن كونه صائحًا أيضًا؛ لأن الأخرس هو من حلَّ آلته العجز أو لحقها فساد مانع من الكلام.

والساكت هو الذي كفّ جارحته أن يفعل الكلام بها مع صحة كونه فاعلًا للكلام بها. والمتكلّم هو الفاعل للكلام، وكذلك الصائح. وهو في ابتداء حال قدرته قد خلا من ذلك كلّه، فإذا نازعناهم فيما ادَّعوه في الشاهد، فقد بطل ما أصَّلوه. وليس ينفعهم قولهم إنّا نخالفكم في ذلك؛ لأنّ القدرة مع الفعل عندنا، لأن مخالفتهم إيّانا فيه لا تبطل القدح به فيما أصّلوه، لأنهم ظنّوا أنه مسلم لا يُنازَع فيه. فإذا أرَيْناهم الخلاف فيه وجب القضاء بفساده.

ومتى دلّلنا على تقدّم القدرة للفعل، فقد بطل هذا الأصل. وليس لهم دفع ذلك بأنّ حقيقة المتكلّم ليس هو الفاعل للكلام، ففي ابتداء حال قدرته، لا بدّ إذا لم يكن أخرس أو ساكتًا أن يكون متكلّمًا؛ لأنا قد دلّلنا على أنه لا حقيقة للمتكلّم إلّا كونه فاعلًا للكلام. ومما يبيّن فساد ما قالوه وكونه دعوى متناقضًا: أنهم متى قالوا إن الحيّ إذا لم تكن به آفة فيجب كونه متكلّمًا، وأطلقوه إطلاقًا، لم يصح؛ لأن الساكت لا آفة له، وليس هو بمتكلّم في الحقيقة.

ومتى قالوا: إذا لم تكن بالحيّ آفة، فيجب إذا لم يكن أخرس ولا ساكتًا أن يكون متكلّمًا تناقض؛ لأن الخرس آفة، وقد دخل تحت نفيهم الآفات له أوّلًا، فذكرهم له ثانيًا في الأقسام باطل. ومتى قالوا: إن الحيّ إذا لم يكن أخرس ولا ساكتًا، فيجب كونه متكلّمًا، ولم يذكروا الآفة، لزمهم الطفل والصائح.

[في بيان أن انتفاء الخرس والسكوت عليه تعالى لا يُوجِبان كونه متكلِّمًا]

ومتى قالوا: إذا لم يكن صائحًا ولا أخرس ولا ساكتًا وجب أن يكون متكلّمًا، لزمهم على ذلك الحيّ الذي هو عاجز؛ لأن العاجز الذي لا قدرة في شيء من جوارحه لا يُوصف بذلك، وإنما يُوصف بذلك متى اختصّ لسانه بالعجز دون سائر جوارحه، كما أنّ مَنْ قطع عروق يده كلّها لا يقال إنه مفتصد، وإنما يقال ذلك إذا اختص ذلك الموضع بالقطع. وإنْ كان في الأظهر لا يوصف الحيّ بالخرس إلا لفساد يلحق الآلة مع وجود القدرة فيها. وإنما يقال فيمن حلّ لسانَه العجز إنه أخرسُ، من حيث شارك المفسود الآلة في تعذّر الكلام عليه. وفي عِلْمنا أنّ العرب إنّما وصفت الأخرس بذلك لتعذّر فعل الكلام عليه، فقد صحّ أن ما ادَّعوه لا شُبْهة فيه.

ومما يبيّن اقتصارهم على الدعوى: أنه لا يخلو قولهم في الحيّ منّا إمّا أن يقولوا: إنه إذا لم يكن أخرس ولا ساكتًا، فيجب كونه متكلّمًا، إذا

كان ممّن يصح أن يتكلّم، أو يجب ذلك، وإنْ كان يستحيل أن يكون متكلّمًا.

وقد علم فساد الوجه الثاني، لأنه لو وجب، بانتفاء الخرس عنه والسكوت كونه متكلّمًا، وإن كان ممّن يستحيل أن يتكلّم، لوجب أن يكون الجماد كالحيّ في هذا الباب، بل العرض كالجوهر فيه؛ لأنّ الكل قد اشترك في انتفاء الخرس والسكوت عنه، ولأن انتفاء الصفة إنما يقتضي ثبوت أخرى إذا صحت على الموصوف. فأمّا مع استحالتها، فليست بأن تثبت لانتفاء تلك الصفة بأوْلى من أن يثبت غيرها من الصفات، ولذلك لم يجب بنفي أضداد العلم عن الميت كونه عالمًا، وإنما يجب ذلك في الحيّ على طريقة مَنْ يقول بذلك.

فقد بَطُل القول بأنه إذا لم يكن أخرس ولا ساكتًا، فيجب كونه متكلّمًا، وإن استحال الكلام عليه. فلم يبقَ إلا أن يبني الكلام على أنه إذا صحّ أن يتكلّم، وانتفى عنه الخرس والسكوت، فيجب كونه متكلّمًا.

ومتى بنى كلامه عليه بَطُل معتمده؛ لأنّا نقول في القديم: إنه يستحيل كونه متكلّمًا فيما لم يزل، ولا يجب كونه متكلّمًا بنفي الخرس والسكوت عنه، كما لا يجب كونه متحرّكًا بنفي كونه ساكنًا، لما استحال كونه متحرّكًا.

[في بيان أن صحة كونه متكلِّمًا الآن لا تُوجِب صحة كونه متكلِّمًا منذ الأزل]

وليس له أن يقول: متى ثبت صحة كونه متكلّمًا الآن وجب صحته فيما لم يزل، [و] لوجب أن يستحيل الآن ككونه متحرّكًا وساكنًا، إلى ما شاكله من الصّفات المستحيلة عليه؛ وذلك لأنّ صفات القديم سبحانه على أقسام: منها ما يجب له في كل حال؛ ككونه عالمًا وقادرًا. ومنها ما يستحيل عليه في كل حال؛ ككونه متحرّكًا وساكنًا، إلى سائر ما يختصّ ما خالفه من الجواهر

والأعراض. ومنها ما يستحيل عليه فيما لم يزل ويصحّ عليه فيما بعد ذلك؛ كصفات الأفعال أجمع، ككونه مُحسنًا ومفضلًا ورازقًا وخالقًا، فلا يجب إذا قلنا إنه يستحيل كونه متكلّمًا فيما لم يزل أن يستحيل ذلك عليه أبدًا، بل يصحّ ذلك عليه إذا صحّ أن يفعل الكلام، كما ذكرناه في صفات الأفعال.

فإن قال: إني أعتمد في الدّلالة على ما سلّمتموه، فأقول: متى كان تعالى ممّن يصحّ كونه متكلّمًا، فمتى انتفى عنه الخرس والسكوت فيما لم يزل، يجب كونه متكلّمًا، وذلك ممّا لا أُنازع فيه، وإنما أُخالف في صحة كونه متكلّمًا فيما لم يزل، ولم أُبيّن الكلام عليه.

قيل له: إنّ ما ذكرته يوجب كون الحي في حال كان ميتًا متكلّمًا إذا انتفى عنه الخرس والسكوت؛ لأنه ممن يصح كونه متكلّمًا في كلّ حال.

فإن قلت: إنه وإن صحّ الآن أن يتكلّم، فإنه في حال موته لا يصحّ ذلك فيه، فلا يجب كونه متكلّمًا بنفي الخرس والسكوت في تلك الحال، وإنما يجب في هذه الحال التي يصح فيها أن يتكلّم.

قيل له: وكذلك، فإنما يجب إثباته تعالى متكلّمًا إذا انتفى عنه الخرس والسكوت في حال يصح فيها كونه متكلّمًا. فأمّا فيما لم يزل، فذلك غير واجب. يبيّن ذلك أن الجوهر إذا لم يكن متحرّكًا، فيجب كونه في مكان متى صحّ ذلك عليه في حال وجوده، ولا يجب ذلك فيه متى استحال عليه في حال عدمه.

فإن قال: فإني أدلّ أوّلًا على أنه تعالى يصحّ كونه متكلّمًا فيما لم يزل، ثم أبيّن الدّليل عليه. فهذا باطل؛ لأنه لا طريق يمكنه أن يثبت به صحة كونه متكلّمًا إلّا ويقتضي كونه متكلّمًا. ومتى دلّ بدليل على كونه متكلّمًا فيما لم يزل، وأقرّ بأنّ دليله هذا لا يتمّ إلّا بتقديم ذاك، فقد أقرّ بفساده وأنه لا يستقلّ بنفسه دون أن يقرن إليه ما لو اعتمد عليه بانفراده لصح، وفي ذلك إقرار منه بأنّ دليله هذا لغوٌ لا فائدة فيه.

ومما يبين فساد ما أورده، وأنه اعتمد فيه على الدعوى: أن الحيّ عندنا قد يخلو مما يتضادّ عليه من الصفات، فيصحّ ألّا يكون مريدًا ولا كارهًا ولا عالمًا ولا بضدِّه موصوفًا في حال يصح ذلك عليه. وقد دلّلنا على صحة ذلك عند ذكرنا جواز خلوّ الجوهر من الألوان، وفي الكلام في أن القادر يجوز أن يخلو من الأخذ والترك. فإذا صحّ ذلك، فلو ثبت أنّ كون الحيّ متكلّمًا وساكتًا وأخرس صفات تتضادّ عليه لم يجب بانتفاء بعضها إثباتُ باقيها.

فإن قيل: هلّا جرى ذلك مجرى إثباتكم الحي رائيًا عند وجود المرئيّ، إذا انتفت الآفات عنه؟

قيل له: إنما لم نقل بوجوب كونه رائيًا لانتفاء الآفات فقط، وإنما أوجبنا ذلك لأن الدلالة دلّت على أن كونه حيًّا يقتضي كونه مدركًا، فإن كان حيًّا بحياة، واقتضى ذلك شرط صحة الحواس، فيما يحتاج إلى حاسّة، واقتضى كونه مدركًا على الإطلاق فيما لا يحتاج في إدراكه إلى حاسّة، وإنْ كان حيًّا لا بحياة اقتضى كونه مدركًا عند وجود المدرك فقط، كما أن كون الجوهر موجودًا يقتضي صحة وجود الحركة فيه، وكونه موجودًا مع كونه مبنيًّا بنية مخصوصة يقتضي صحة وجود الحياة فيه. ولهذا أوجبنا كون الحيّ مدركًا إذا انتفت الآفات عنه، لا من حيث انتفت الآفات عنه فقط، ولا يصح لكم مثله في وجوب كونه متكلّمًا إذا لم يكن أخرس ولا ساكتًا؛ لأنه لم يثبت أنّ كون الحيّ حيًّا يقتضي كونه متكلّمًا بشرط وغير شرط.

[في بيان أن التكلّم يتعلق بالاختيار وليس بالوجود]

فإن قال: إنّا نقول إنّ كون الحي حيًّا يقتضي كونه متكلّمًا بشرط انتفاء الخرس والسكوت، كما قلتم بمثله في كونه مدركًا.

قيل له: إنما صح لنا ذلك في كونه مدركًا لما ثبت أن كونه حيًّا مع أمر آخر مثبت معقول يقتضي كونه مدركًا، فصحّ أن نبيّنه بقولنا إذا كان حيًّا مع

انتفاء الآفات على حصول ذلك الشرط، ويقتضي كونه مدركًا، ولم يثبت أن كونه حيًا مع أمرٍ آخر من الصفات المعقولة يوجب ذلك حتى نبيّنه على ذلك بأن يقال: إنه إذا كان حيًا لا آفة به وجب كونه متكلّمًا.

يبيّن ذلك أنه قد يكون حيًا لا آفة به، ويكون ساكتًا غير مختار للكلام. وإنما صحّ ما ذكرناه في كونه مدركًا لأنّ كونه مدركًا لا يتعلّق باختياره، فيصحّ وجوده عند كونه حيًا إذا انقضت الآفات عنه. وكونه متكلّمًا يتعلّق باختياره، فلا يجب بنفي الآفات مع كونه حيًا إثباته متكلّمًا.

وليس ذلك بأن يقتضي كونه متكلّمًا بأوْلى من أن يقتضي كونه ساكتًا، ولا بأن يقتضي كونه متكلّمًا بأوْلى من أن يقتضي كونه فاعلًا للكلام ومختارًا له، أو كونه صائحًا أو صارخًا.

[في بيان اختلاف حال الإدراك عن حال الكلام]

فإن قال: إن كونه حيًا مع انتفاء الآفات والسكوت جميعًا يوجب كونه متكلمًا، فلا يبطل ما ذكرتموه.

قيل له: إنّا قد بينّا أنّ الحيّ إذا كان عاجزًا غير قادر البتّة لا يقال: إنه مؤوف ولا أخرس ولا ساكت، ولا يجب مع كونه حيًا أن يكون متكلّمًا، وذلك يُبطل ما ذكرته الآن.

وبعد، فإنّ كونه حيًا لمّا اقتضى كونه مدركًا بشرط ارتفاع الآفات ووجود المدرك وجب كونه مدركًا لكل ما يصح أن يُدركه، ولم يكن بعض ذلك بأن يدركه بأوْلى من بعض، ولذلك يُوجب كونه تعالى مدركًا لجميع المدركات. فإن كان فيما قلتموه مثله، فيجب بنفي الآفات عنه كون الحيّ متكلّمًا بسائر أقسام الكلام وضروبه، وهذا مما بينّا فساده من قبل.

يبيّن لزوم ذلك أنهم مثّلوه بوجوب كونه عالمًا عند انتفاء أضداد العلم. وقد عُلِم أن كونه عالمًا بجميع المعلومات واجب عند ذلك، فكذلك

يجب كونه متكلّمًا بكل ضروب الكلام إذا انتفى عنه الآفات والسكوت. على أنَّ كونه حيًّا إنما أوجب كونه مدركًا لمّا كان كالحقيقة لكونه حيًّا؛ لأنَّ استحالة كونه مدركًا على كلِّ وجه يُوجب مساواة الحيّ للميت، كما أن تعذّر الفعل من القادر على كل وجه يوجب مساواة القادر للعاجز، وليس كونه متكلّمًا حقيقة لكونه حيًّا، ولا له به تعلّق، ولو استحال كونه متكلّمًا على كلِّ وجه لم يؤثّر ذلك في كونه حيًّا. وإذا صح ذلك، فقد بطل سائر ما تعلّق به.

ومما يبيّن اقتصارهم على الدعوى: أن الخرس والسكوت لا يختصّان الحيّ؛ لأن الخرس المعقول هو فساد الآلة والعجز عن الكلام، لأنه في الوجهين يتعذّر عليه فعل الكلام بآلته مع صحة كونه فاعلًا بها، وهذا أيضًا يختصّ الآلة. وكونه متكلّمًا حقيقته أنه فعل الكلام، وكل ذلك لا يتعاقب على الحيّ، وإنما يختصّ المحالّ. فإذا صح ذلك لم ينفِ بعضَها عن الحيّ إثباتُ بعض؛ لأن ذلك لا يتعلق بالحيّ، وليس هو مما يختصّ به ككونه عالمًا وقادرًا. فإذا ثبت ذلك لم يجب بنفي صفتين منها إثبات ثالثة دون أن نبيّن أنّ ذلك يجب لأمرٍ يرجع إلى الحيّ دون المحلّ. وأما إذا لم يثبت ذلك، بل ثبت خلافه، فما قالوه فسد.

[في بيان أن السكوت والخرس لا يضادّان الكلام]

هذا لو ثبت أنّ الخرس والسكوت يتضادّان أو يضادّان الكلام، فكيف وذلك باطل؛ لأن فساد الآلة والعجز لا يضادّ وجود الكلام في لسانه؛ لأنه يجوز مع وجود العجز عن الكلام وجود أقلّ قليل الكلام منه في لسانه. ووجود الكلام من الله تعالى في لسانه، ولو كان ضدّ المنع من وجود الكلام على كلّ حال من فعل أيّ فاعلٍ كان.

ولا فصل بين من قال في العجز؛ إنه ينافي الكلام من حيث يقتضي تعذّر فعل الكلام، وبين مَنْ قال إنه ينافي سائر الأفعال من الحركات وغيرها.

ومتى كان الخرس فساد الآلة، فعندنا أنّ الكلام من فعل الله قد يوجد معه؛ لأنّ الكلام لا يحتاج إلى بِنْية، وإنما لا يحتاج في وجوده من فعلنا لأنّا نحتاج في فعله إلى آلة، على ما تقدَّم القول فيه.

وإنما يمتنع وجود الكلام منّا معه لأنه يُخرجه من كونه آلة، فلو صحّ أن يقال: إنه ضدّه لصحّ أن يقال في كل أمرٍ يؤثّر في الآلة أنه ضدّ ما يقع بتلك الآلة. فأمّا السكوت، فإنه لا يوجد معه الكلام، لأنه ينافي سبب الكلام، أو ما تجب مقاربته لسبب الكلام؛ ولذلك يجوز عندنا وجود أقلّ قليل الكلام مع سكون اللّسان، ويجوز أن يفعل الله تعالى الكثير منه مع السكوت في ألسنتنا. فإذا ثبت أنّهما لا يضادّان الكلام، فقد بَطُل ما بنى عليه كلامه.

[في بيان جواز وجود الكلام مع وجود الخرس والسكوت]

ومما يبيّن أنّهما لا يضادّان الكلام أنه كان يجب في اللّثغة المانعة من بعض الحروف أن تكون مانعة من جميعها؛ لأنّ ما ضادّ شيئًا وجب كونه ضدًّا لما ضادَّه، فإذا صحّ ذلك فكان يجب أن يمتنع على الألثغ كل الحروف، وذلك مُحال.

ومما يبيّن أنهما لا يضادّانه أنّ كل شيئين صارا مدركين كانا يختصّان المحل ويصيران كالهيئة له، فمتى أدرك أحدهما بحاسّة وجب كون الآخر مدركًا بها. وقد عَلِمنا فساد ذلك؛ لأن الخرس والسكوت لا يدركان أصلًا، وذلك يمنع من كونهما ضدَّيْن للكلام.

وليس لأحدٍ أن يقول: لو لم يضادّ الكلام لكان لا يمتنع وجود الكلام مع أحدهما، فتعذّر ذلك يقتضي تضادّهما؛ وذلك لأن تعذّر اجتماع الشيئين قد يكون لغير التضادّ كما يكون للتضادّ.

ألا ترى أن السوادَيْن المختصّين بمحلّين يتعذّر وجودهما في محلٍّ واحد مع تماثلهما. وكذلك حيازة زيد وعمرو قدرتيهما، وكذلك الصوتان المختصّان

بوقتين، كل ذلك لا للتضادّ، فكيف يصح أن يحكموا بتضادّ الخرس والسكوت والكلام من حيث تعذّر اجتماعهما؟

هذا لو صحّ ما قالوه، فكيف وقد بيّنّا أنّ وجود الكلام مع الخرس أو السكوت قد يصحّ من فعل الله تعالى ومن فِعلنا على بعض الوجوه؟ وذلك يبطل ما تعلّقوا به.

على أنّ الأخرس لا يمتنع كونه متكلّمًا بأن يكون [مع] خرسه في لسانه يتكلّم بلسان آخر؛ لأن خلق الله تعالى للواحد منّا لسانين لا يمتنع، ولا يمتنع حصول الفساد في أحدهما دون الآخر فيتكلّم به، وذلك يُوجب كونه أخرس ومتكلّمًا.

وقد بيّنّا من قبل أنّ دفع ذلك لا يمكن وأنه مفارق لما نقوله من استحالة حلول العِلم في جزءٍ من قلبه، والجهل المضادّ له في جزءٍ آخر. وبيّنّا أنه بمنزلة حلول الحركة في محلّ، والسكون في محلٍّ آخر. ولا يمتنع أيضًا، والحال على ما نحن عليه، أن يكون الإنسان متكلّمًا وأخرس، بأن يفعل الكلام في الصدى، وفي تلك الحال يحدث في لسانه فساد.

وأمّا كونه متكلّمًا في حال هو فيها ساكت، بأن يكون كلامه في الصّدى ويكفّ لسانه عن الكلام، فهو مشاهد، وكل ذلك يبطل زعمهم أن هذه الأُمور إذا كانت متضادّة فنفي بعضها عن الحي يوجب إثباته متكلّمًا. وقد بيّنّا أنّ ما يوجد في الصدى من الكلام لا بدّ من أن يُضاف إلى مَنْ وقع بحسب قصده وأنه لا يصحّ كونه كلامًا لمحلّه، ولا للقديم سبحانه. وليس يُمكنهم القول بأنّ الكلام ليس هو هذا المسموع، لأنّا قد دلّلنا في فصل متقدّم على فساد قولهم فيه.

[في بيان مُفارقة حال البشر لحاله تعالى في الكلام]

ومما يُبطل ما تعلّقوا به أنّ الواحد منّا إذا لم يكن أخرس ولا ساكتًا، فيجب كونه متكلّمًا؛ لأنه ممن يتكلّم بآلة، ولا يخلو من فساد فيها أو عجز،

فيكون أخرس، أو يمتنع بها من الكلام فيكون ساكتًا، أو يفعل بها الكلام فيكون متكلّمًا. فمن حيث تعاورته هذه الصفات الثلاث وجب بانتفاء صفتين إثبات ثالثة، والقديم سبحانه ليس ممن يتكلّم بآلة، فلا يجب ذلك فيه قياسًا على الشاهد.

وبعد، فإنّ الواحد منّا بانتفاء الخرس والسكوت كما يجب إثباته متكلّمًا وجب كونه كلامًا واقعًا بحسب قصده وإرادته، ووجب كونه فاعلًا له أو مكتسبًا. وخروجه من أن يكون كذلك كخروجه من أن يكون متكلّمًا، في أنه يجب إثبات الخرس والسكوت له.

فإن وجب ما قالوه في القديم سبحانه قياسًا على الشاهد، فيجب كونه فاعلًا للكلام، إذا انتفى عنه الخرس والسكوت قياسًا على الشاهد. وذلك يوجب كون الكلام فعله على ما نذهب إليه، وإنْ كان التزامًا منهم له على وجهٍ يستحيل؛ لأن كونه فاعلًا للكلام فيما لم يزل مُحال. وإن قالوا: لا يجب إثباته فاعلًا للكلام فيما لم يزل، وإن انتفى عنه الخرس والسكوت وتفارق حالنا حاله فيه.

قيل له: ما أنكرتم من ألّا يجب كونُه متكلّمًا فيما لم يزل لانتفائهما عنه وتفارق حاله حالنا فيه؟

فإن قالوا: إنّ الواحد منّا لا يجب بنفي الخرس والسكوت عنه كونه فاعلًا؛ أنه تعالى لو اضطرّه إلى كلام يفعله في لسانه خرج من أن يكون أخرس أو ساكتًا كخروجه به إذا كان ذلك من فِعْله.

قيل له: إن هذا نفس الخلاف، فكيف يُدفع الكلام به. وقد دلّلنا من قبل على أنه إنما يكون متكلّمًا بأن يفعل الكلام دون غيره، فلا طائل في إعادته.

على أنَّ الواحد منّا لا يثبت متكلّمًا إلا بنفي الخرس والسكوت عنه، فإن وجب كونه تعالى متكلّمًا لنفي الخرس والسكوت عنه وجب إثباته فاعلًا للكلام ليصح كونه متكلّمًا.

وقد بيّنّا من قبل أن المتكلّم إنما يكون متكلّمًا بأن يفعل الكلام، وأنه لا يصح فيه غير ذلك، وذلك يصحّح لزوم الكلام لهم.

فإن قالوا: قد يكون متكلّمًا عندنا بأن يفعل تعالى الكلام في لسانه، فلا يجب ما ذكرتم.

وهذا مما بيّنّا فساده من قبل، وأنه لا يمكن مع الخلاف الذي فيه أن يعترض به على ما قلناه.

وبعد، فلو سلّمنا ما قالوه لم يقدح في الإلزام؛ لأنه كان يجب ألّا يكون سبحانه متكلّمًا إلّا بأن يفعل الكلام، أو يفعل فيه كما قالوه في الشاهد. فإذا جاز أن يثبت متكلّمًا لا على هذا الوجه، فهلّا جاز ألّا يثبت متكلّمًا مع نفي الخرس والسكوت عنه؟

[في بيان عدم جواز مُطابقة صفات البشر لصفاته تعالى في موضوع الكلام]

ومن طريف أمره أنهم حكموا بإثباته تعالى متكلّمًا لنفي الخرس والسكوت عنه قياسًا على الشاهد، والذي وجدوه في الشاهد متضادًّا على الحيّ ـ على زعمهم ـ هو الخرس المعقول والسكوت والكلام المعقولان، فكيف يصح لهم إثباته متكلّمًا بكلام مخالف لهذا الكلام لنفي الخرس والسكوت عنه؟ فقد بان أنّ تعليلهم يقتضي كون كلامه سبحانه مثلًا لكلامنا، ومذهبهم بخلافه. وحسبك بمذهب قوم فسادًا أن يثبت بعلّة ناقضة له؛ لأنّ من حقّ العلة أن يثبت بها المذهب، فإذا كانت تنقضه دلّ ذلك على قلة تمييز المذهب إلى ذلك المذهب.

على أنه يقال لهم: إذا جاز لنفي الخرس والسكوت إثباته متكلّمًا بكلام مخالف لهذا الكلام؛ فهلّا صحّ أن نثبت له فمًا ولسانًا مخالفًا لما يُعقل، وأنّ نثبت فاعلًا للكلام على خلاف الوجه المعقول؟

ويقال له: خبرنا عن الكلام الذي أثبتّه لتوجب نفي الخرس والسكوت المخالفين للمعقول في الشاهد، أو المجانسين، أو هما جميعًا.

فإن قال: إنه ينفي المعقول منهما.

قيل له: كيف ينفيه وليس بصفة الكلام الذي من حقِّه أن ينفيـ [ـه منـ] ـهما.

ولو جاز أن يقال فيه مع مخالفته للكلام المعقول في الشاهد: إنه ينفيهما، لجاز أن يقال إنه ينفي كل عرض مع مفارقته لسائر ما يضادّه.

وبعد، فلو ثبت كونه نافيًا لهما كالكلام المعقول لوجب ألّا يمتنع كونه ساكتًا وأخرس سكوتًا وخرسًا مخالفين لما يُعقل في الشاهد. وهذا يُوجب عليهم ما راموا أن يلزموناه.

فإن قالوا: إنه ينفي الخرس والسكوت اللذين يخالفان ما يفعله في الشاهد.

قيل له: من أين لك أنه يُنافيهما، وأنه لا يُعقل من صفته وصفتهما ما يوجب حصول المُنافاة بينهما؟ والعِلم بمنافاة الشيء لغيره يتبع العلم باختصاصهما بالصفة التي تجب لكونهما عليها منافاتهما، مع أنه يجب إن كان يُنافيهما ألّا ينافي المعقول في الشاهد، وإنْ كان متكلّمًا. وإن قال: إن الكلام الذي أثبتناه له ينفي كل خرس وسكوت كان من جنس المعقول أو مخالفًا له.

قيل له: ولِمَ يجب ذلك فيه؟

فإن قال: لأنّ ما نفى بعض الخرس يجب أن ينفي سائره، كما أن نفي بعض البياض يجب أن ينافي سائره.

قيل له: إنما يجب فيما ينافي بعض البياض أن ينافي سائره من حيث كان السواد معقولًا والبياض معقولًا، وتضادّهما إذا كان هذه صفتهما معقول؛ فوجب في كل سواد ينافي البياض أن ينافي سائره ولو صار به في محلّه، ولو جاز إثبات سواد مخالفٍ لما يعقله وبياضٍ مخالف لما يعقله ما كان يجب إذا

نفى بعض البياض أن ينافي سائره. فإذا صحّ ذلك، فمن أين أنّ كلامه تعالى يضادّ كل خرس وسكوت، إذا كان مخالفًا للكلام المعقول في الشاهد؟ وما الأمان من كونه محتاجًا إلى الحواس أو السكوت، وإن كان ذلك يستحيل في الشاهد من حيث كان مخالفًا للكلام المعقول؟ وذلك مُوجب عليهم القول بكونه متكلّمًا وأخرس وساكتًا. ويجب ذلك عليهم من وجهٍ آخر؛ لأنهم قد أجازوا كون كلامه، مع أنه واحد، لا يتجزّأ ولا يتبعّض أمرًا ونهيًا وخبرًا عن أُمورٍ مختلفة، ووعدًا ووعيدًا، وإن كان ذلك يستحيل في الشاهد. ومتى قالوا: إنّ كونه خرسًا يستحيل لأنه لا فائدة فيه، فكذلك كونه كلامًا يستحيل لأنه لا يَعقل معناه، على ما قدَّمنا القول فيه.

على أنّ مِنْ قولهم: إنه تعالى قادرٌ على الضدَّيْن وإن تضادّا في الشاهد. وقالوا في قدرته القديمة إنها قدرة على الضدَّيْن، وإن كانت هذه الصفة تقتضي التضادّ فيما وصفت به في الشاهد من القدم. فهلّا جاز كون كلامه خرسًا وسكوتًا وكلامًا، وإن كان ذاك يتضادّ في الشاهد؟ وهذا أيضًا يوجب عليهم نهاية ما أرادوا إلزامنا إياه.

[في بيان الدلالة على أنه تعالى متكلِّم بكلام ككلام البشر]

على أنه إذا جاز أن يكون تعالى عندهم عالمًا بعلم يعلم به الأشياء كلّها، وإن استحال ذلك في العلوم المعقولة، فهلّا جاز كون كلامه خرسًا وسكوتًا، وإن استحال ذلك في الشاهد؟

وليس لهم أن يقولوا: إن إثبات الكلام خرسًا لا يعقل، فلذلك منعنا منه؛ لأن إثبات الكلام ليس بحروف ولا أصوات، وهو معنًى واحد لا يتجزّأ وإن كان خبرًا وأمرًا ونهيًا لا يعقل، ولم يمنعهم ذلك من إثباته، فكذلك لا يمنع كونه كلامًا من كونه خرسًا على ما ألزمنام.

فإن قالوا: إن ذلك يوجب قلب جنس الكلام، فلذلك لم يلزمنا.

قيل لهم: إن كون الكلام الذي هو خبر، الذي هو أمرٌ ونهيٌ ووعدٌ ووعيد، يوجب قلب جنسه في الشاهد ولم يمنعكم من إثباته كذلك في الغائب،

فكذلك لا يمتنع ما ألزمناكم، ولا يكون موجبًا لقلب الجنس. على أن قلب الجنس مقدور للقديم سبحانه في الشاهد عندهم، فما الذي يمنع من أن يثبتوا كلامه تعالى على الوجه الذي ألزمناهم إثباته عليه؟

على أنّ مِنْ قولهم: إن المقدور الواحد لا يمتنع وقوعه من قادرَيْن على وجهين، وإنْ كان وجه الكشف ليس بمعقول، فهلّا جاز كون كلامه خرسًا من وجه وكلامًا من وجه، وأن يكون متكلّمًا من وجه، أخرس من وجه؟ وإذا جاز عندهم أن تكون إرادة الشيء نفسها كراهةً لضدّه، والأمر بالشيء نهيًا عن ضدّه، وإنْ كان ذلك يستحيل في الشاهد ويتضادّ، فهلا جاز كون كلامه خرسًا وكلامًا وسكوتًا، وإنْ كان ذلك يتضادّ في الشاهد.

ومن عجيب الأُمور [أن] من استدل بهذه الدلالة من المتأخرين يثبت الكلام معنى قائمًا في النفس في الشاهد أيضًا، وقد علم أن الخرس يحلّ في اللّسان ولا ينافي ما يوجد في القلب، فكيف يحكم بتضادّهما؟ وكيف يصح له أن يعتمد على هذه الدلالة في إثباته عزّ وجلّ متكلّمًا؟

[في بيان أن الخرس والسكوت ليسا صفات الآلة]

فإن قال: إني أثبت خرسًا في النفس ينافي الكلام في النفس، فهذا تصريح منه بإثبات خرس لا يعقل، فهلا جاز على هذا القول أن يكون عزّ وجلّ ـ مع كونه متكلّمًا ـ أخرس وساكتًا؟

ومتى قال: إن الخرس والسكوت من صفات الآلة، فيجب أن يستحيل ذلك فيه. بطل من وجهين: أحدهما: أنا نلزمه إثباتهما مخالفين لما يعقل في الشاهد، وذلك يمنعه من القضاء بأنهما من صفات الآلة. والثاني: أن ذلك يُوجب إبطال دليلهم في إثباته سبحانه متكلّمًا فيما لم يزل؛ لأن وجوب كون الحيّ متكلّمًا لنفي الخرس والسكوت عنه مِنْ صفات مَنْ يتكلّم بآلة، فإذا سوّى بين القديم وبين الحيّ منّا في ذلك، وإن استحالت الآلات عليه، لزمته التسوية بينه وبيننا فيما ألزمناه أوّلًا.

على أنه إذا جوّز أن يكون له وجه وعين بخلاف ما يعقل، فهلّا جوّز أن يكون له لسان وفم بخلاف المعقول في الشاهد؟ وأن يجوز عليه الخرس والسكوت بخلاف ما يعقل في الشاهد؟ وأن يكون مع كونه متكلّمًا أخرس وساكتًا على هذا الوجه الذي ألزمناهم؟ فقد بان لك بهذه الوجوه: أن الذي أراد أن يلزمناه لازمٌ له، ولولا أنا نحبّ الاختصار ونرجو بما أوردناه تنبيه السائل على ما لم يُورده لأكثرنا القول في ذلك؛ لأن المذهب يتّسع في إلزامهم الجهالات مع أصولهم الفاسدة.

وقد أوردنا في ذلك جملًا في بعض اللُّمع أيضًا.

[في بيان أن نفي السكوت والخرس لا يعني إثبات الكلام]

وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم الله على هذه العلة القول بأنه تعالى فيما لم يزل فاعلًا لنفى التَّرك عنه، كما أثبتوه متكلّمًا لنفى الخرس والسكوت عنه، فانفصلوا بأنْ قالوا: إن الترك فِعل من الأفعال، فكيف يجب إثباته بنفي الفِعل؟ وكيف يقال إنه يضاف للفعل مع أنه داخل في جملته؟

وهذا لا يصح أن يُعْتَرَض به إلا إذا ألزموه على هذا الوجه بأن يقال: يجب [من] إثباته تاركًا للحركة أن يكون فاعلًا للسكون؛ لأنه متى أورد على هذا الوجه زال القدح بما قاله فيه، وإنْ كان على هذا الوجه الذي قدَّمناه يصح أيضًا؛ لأن التَّرْك وإن سمّي فعلًا فهو ضدّ للفعل إذا حصل بهذه التسمية، كمضادّة الخرس للكلام، فإذا وجب بنفي الكلام إثبات الخرس وجب بنفي الفعل إثبات الترك.

لأن القادر في الشاهد لا يخلو من هذين، كما ألزمناهم ذلك في الخرس والكلام فيما تقدم. وإنما يضعف ذلك على طريقتنا لجواز خلوّ القادر عندنا من الأخذ والتَّرك. وما قدَّمناه من أنه يجب كونه متحرّكًا إذا لم يكن ساكنًا لازمٌ لهم.

ومتى قالوا: إن ذلك لا يجب لاستحالة الحركة والسكون عليه. قيل لهم فيما قالوه مثله؛ لأن الكلام والخرس والسكوت أجمع فيما لم يزل تستحيل عليه.

وقد ألزموا كونه تعالى بخيلًا بنفي التفضّل عنه فيما لم يزل، وهذا لازمٌ لهم على ما بيّنّاه من قولهم، وعلى ما ألزمناهم من الجهالات.

فأمّا على غير هذا الوجه فلا يلزمهم، لأن كونه بخيلًا لا يُنبيء عندنا عن فعل أصلًا فضل عن أن يقال إنه ضدّ التفضّل.

وقد ألزموهم كونه عقيمًا بنفي الولد، وهذا لازم لهم على قولهم بإثبات كلام لا يعقل أن يثبتوه عقيمًا على وجهٍ لا يعقل بنفي الولد عنه على وجه لا يعقل. وقد ألزموهم إثباته عاجزًا إذا لم يكن فاعلًا ولا تاركًا. وهذا لازم لهم على الوجه الذي قدَّرناه عليهم فيما يلزم من الجهالات من حيث قالوا بكلام لا يعقل. فأمّا على غير هذا الوجه فلا يجب؛ لأن القادر قد يخلو عندنا من الأخذ والتَّرك، ولا يجب بخلوّه منهما إثباته عاجزًا.

وقد ألزموهم إثباته تعالى صائحًا وصارخًا بنفي السكوت والآفات عنه، وهذا لازمٌ لهم؛ لأن بإثباتهما في الشاهد يجب نفي الخرس والسكوت كما يجب ذلك بإثبات الكلام على طريقةٍ واحدة. ومتى امتنعوا منه من حيث لا يجوز عليه الصياح والصراخ ألزموا تجويزهما عليه، إذا كانا مخالفين للمعقول في الشاهد، وكان موصوفًا بهما، على خلاف ما يعقل في الشاهد.

وقد ألزموهم كونه تعالى جائرًا بنفي العدل عنه، وهذا أيضًا يلزمهم على الطريقة التي ذكرناها.

ومتى قالوا: إن الجور والعدل لا يتضادّان، على ما كشفناه من قبل، لا شيء لأجله تخيّلوا كونه عادلًا فيما لم يزل، وإن صحّ فيما بعد كونه كذلك، إلّا ويجب لأجله نفي كونه متكلّمًا. وهذه جملة تبيّن فساد هذه الشبهة.

شُبهة لهم ثانية:
[في الرّدّ على شُبهة كون كلامه تعالى قديمًا]

قالوا: قد ثبت أنه جلّ وعزّ متكلم بكلام، فلا يخلو من أن يكون كلامه محدثًا أو قديمًا. وقد علم أنه لا يجوز أن يكونَ محدثًا؛ لأنه لو كان كذلك لم

يخلُ القول فيه من وجوه ثلاثة:

إما أن يكون حادثًا لا في محل، وهذا لا يجوز؛ لأنه عرض ولا يقوم بنفسه، ولا يجوز أن يكون حادثًا فيه لأنه ليس بمحلٍّ للحوادث.

ولا يجوز أن يكون موجدًا في محلّ، لأنه كان يجب أن يسبق للمحل منه اسم، وكان يجب كونه متكلّمًا به وآمرًا وناهيًا. وفي ذلك إخراج له من كونه كلامًا للقديم سبحانه، فيجب أن يكون متكلّمًا بكلامٍ قديم.

وربما قالوا: وأخصّ أوصاف الكلام كونه كلامًا وأمرًا ونهيًا.

وربما قالوا: كان يجب أن يسبق للمحل من أخصّ أوصافه، أو لما المحل بعضه، فإذا بطل ذلك وجب إثبات كلامه قديمًا.

قالوا: وإذا ثبت أنه متكلّم بكلامٍ قديم لم يجز أن يثبت إلا مخالفًا لهذا الكلام؛ لأنّ ما هو مثله يستحيل أن يكون قديمًا.

الجواب: أنّ ما ذكروه أوّلًا غلط؛ لأنه يجب أن يبيّن أنه ليس بمتكلّم لنفسه ولا لعلّة، ثم يقسم ما أوردوه من القسمة وهم لا يطلقون ذلك ويبدؤون بما ذكروناه.

وقد بيّنّا من قبل أنّ ما يقولونه من استحالة استحقاق الصفة لا للنفس ولا لعلّة لا يصح، وأن ذلك صحيح إذا قصد به ما ذكرناه من انتفاء أمارة صفة النفس وصفة العلة جميعًا فيه، فليس لهم أن يقولوا إنّ كونه متكلّمًا لا للنفس ولا لعلّة مُحال.

وليس لهم أن يقولوا: إن الصحيح على قولكم أنه لا يصح أن يقسم كونه متكلّمًا على الوجه الذي ذكرتم؛ لأنه إذا لم يكن له بكونه متكلّمًا حالٌ ولم يرجع به إلا إلى إثبات الكلام فعلًا له، فذكر النفس فيه لا يصح. وقد قلتم من قبل: إنّ وصف القديم تعالى بأنه متكلّم لنفسه فسبيله في أنه مُتناقض سبيل مَنْ وُصِف بأنه متحرّك لنفسه، فكيف يسوغ إنكاركم الآن على مَن اقتصر في قسمته

على ما قدَّمناه؟ وذلك لأننا نمنع من ذكر النفس فيه إذا بنى الكلام على المتكلم المعقول.

فأما إذا قالوا: إنه متكلّم فيما لم يزل، فالقسمة التي ذكرناها يصح ذكرها ليبطل الباطل منها ويثبت الصحيح. ولو وجب لما سألت عنه ألّا يدخل في القسمة كونه متكلّمًا لنفسه لما حكيته عنّا لوجب ألّا يدخل فيه كونه متكلّمًا في القسمة كونه متكلّمًا لنفسه لما حكيته عنّا لوجب ألّا يدخل فيه كونه متكلّمًا بكلامٍ قديم؛ لأن من حقّ المتكلّم المعقول أن يكون كلامه حادثًا واقعًا بحسب قصده، وذلك كما يحيل كونه متكلّمًا للنفس يحيل كونه متكلّمًا لعلة قديمة. فقد يصح ما ألزمناهم إيَّاه من إخلالهم ببعض الأقسام. على أنه إذا خرج من قسمتهم أنه متكلمٌ بكلامٍ قديم. ولا بدّ لهم مع ذلك من إثباته متكلّمًا على وجهٍ لا يعقل وإثبات كلامه كَمثل، فهلّا جاز ألّا يكون متكلّمًا بكلام أصلًا، ويكون متكلّمًا لنفسه على وجهٍ لا يعقل؟ وأيّ وجهٍ منعوا به ذلك، فإنه يوجب المنع ممّا قالوه.

ولا يمكنهم أن يقولوا: إن كونه تعالى موصوفًا ببعض الصفات لنفسه مُحال عندنا؛ لأنّا قد دلّلنا في باب الصفات على بطلان قولهم في ذلك.

وعلى أنه يجب كونه عالمًا قادرًا لنفسه، وبيّنّا أنه لا بدَّ لهم من أن يقولوا إنه موجودٌ لنفسه، وإلا لزمهم إثبات ما لا نهاية له. وبيّنّا أن حكمه جلّ وعزّ في صفاته التي يستحقّها فيما لم يزل حكم السواد في كونه سوادًا، فكما يجب كونه سوادًا لنفسه، فكذلك يجب كونه عالمًا لنفسه، ولو كان متكلّمًا فيما لم يزل لوجب أن تكون حاله في ذلك حال سائر الصفات النفسية، فكان بأن يكون متكلّمًا لنفسه أوْلى من أن يكون متكلّمًا بكلامٍ قديم.

فقد بان فساد ما أوردوه من القسم أوّلًا.

[في بيان أنه تعالى ليس متكلِّمًا بكلام قديم]

وبعد، فإنّ القول بأنه متكلّم لنفسه، يوجب الخروج عن المعقول من وجه واحد، فالقول بأنه متكلّم بكلامٍ قديم يوجب الخروج من المعقول من

وجوهٍ كثيرة ترجع إلى الكلام، ومن وجوه ترجع إلى كونه متكلّمًا، فكيف يجب إثباته متكلّمًا بكلامٍ قديم لو بطل كونه متكلّمًا بكلامٍ محدث دون أن يثبت متكلّمًا لنفسه؟

وبعد، فإن إثباتهم له كلامًا قديمًا هو معنًى واحد من حيث بطل كون كلامه مستحيلًا؛ لأن الذي بطل كونه محدثًا هو الكلام الذي يعقل كلامًا وأمرًا ونهيًا.

والوجه الذي ذكروه والذي يثبتونه قديمًا ليس بكلامٍ أصلًا، فكأنهم قالوا: إنّ المعقول من الكلام إذا بطل كونه محدثًا وجب إثباتِ ما ليس بكلام، وهذا في الفساد كما ترى.

على أن الذي يصح أن يقال فيه: إنه إذا بطل كونه محدثًا وجب كونه قديمًا هو كل معنى عقلناه وعرفنا وجوده، وحصل الرَّيْب في قِدمه وحدوثه، حسب. كما نقول في الأجسام: إذا بطل كونها قديمة وجب كونها محدثة، وكما نقول فيه سبحانه: إذا بطل كونه محدثًا وجب كونه قديمًا. فأمّا إذا لم يعقل ما يتكلّم بذلك عليه، فهذه القسمة فاسدة فيه. وكيف يصح أن يبطل حدوث الشيء ويثبت قِدمه ولم يعقل وجوده، مع أن الحدوث والقِدم يتبعان الوجود؟ وكيف يصح أن يعقل وجود الشيء ولا يعقل ما يختصّ به من الأحكام، مع أن طريق معرفة وجود الشيء هو معرفة أحكامه التي تتعلق بوجوده؟

على أن المتعلق بهذه الدلالة لا يخلو من أن يثبته تعالى متكلّمًا بما يعقل من الكلام، وهذا يحيل فيه القول بأنه قديم، ويغني عن القسمة التي ذكرها السائل فيه، أو يثبته بخلاف المعقول، وهذا يحيل كونه محدثًا ويغني عن القسمة فيه. فقد ثبت على كل وجه فساد ما أوردوه من القسمة، ويجب أن يكون الخلاف بيننا وبينه في: هل يصح إثبات كلامٍ صفته ما قاله؟ والخلاف إذا حصل في إثبات الشيء استحال الكلام في حدوثه وقِدمه.

ولو أنّ قائلًا قال: إني أثبت له تعالى كلمات بعدد الحروف قديمة، من حيث ثبت كونه متكلّمًا بكلام قديم. وقد بطل كونه محدثًا، فثبت إثباته قديمًا على هذا الوجه؛ لكان أقرب إلى الشبهة من قوله.

ولو قال قائل: إني أثبت له تعالى من الكلام ما لا آخر له؛ لهذه العلة التي أوردناها، لكان موقفه في ذلك كموقفه فيما أورده.

وبعد، فلا فصل بين مَنْ يثبت كلامًا قديمًا له تعالى من حيث بطل بزعمه كون كلامه محدثًا، وبين مَنْ أثبته كلامًا محدثًا من حيث بطل كون كلامه قديمًا، ولا شيء يدفعون به كون ذاته كلامًا إلّا وهو يوجب المنع من إثبات كلامه القديم. وكذلك لو قيل لهم: إذا بطل كونه متكلّمًا بكلامٍ محدث، فيجب إثبات كلامٍ له قديم هو عِلمه أو قدرته، تعذّر عليهم المخلَص منه.

[في تأكيد الدلالة على أنه تعالى متكلّمٌ بكلام مُحدَث]

ثم يقال لهم: فهلّا جوَّزتم كونه متكلّمًا بكلامٍ محدث لا في محل، ولا يؤدّي إلى حدوثه فيه، ولا إلى حلوله في محلّ؟

فإن قالوا: لأنه لو كان محدثًا لكان عرضًا، والعرض لا يقوم بنفسه.

قيل لهم: ولِمَ قلتم إنّ العرض لا يقوم بنفسه، وما أنكرتم أنَّ كلامه تعالى يفارق سائر الأعراض في جواز حدوثه لا في محل؟ وأيّ علّة ذكروها في هذا الباب كلّموا فيها بما ذكرناه عند الدّلالة على جواز وجود إرادة لا في محل؛ لأنّا قد بيّنّا هناك أنّ كون العرض عرضًا موجودًا وحادثًا وصِفة لا يحيل وجوده لا في محل، وأبطلنا سائر ما يعترض عليه.

وبعد، فلو سلم لهم ما جعلوه أصلًا في الأعراض لكان لنا أن نقول لهم: جوّزوا وجوده لا في محل، ولا يكون عرضًا لكونه مخالفًا للأعراض، كما أجازوا وجود صفات الله عزّ وجلّ للقديم لا في محل؛ من حيث كانت

بزعمهم مخالفة للأعراض من حيث كانت قديمة، وإذا صحّ عندهم أن تكون الصفات التي يُوصف تعالى بها مشاركة لما يُوصف به من الصفات في أنها صفات، وإنْ كانت تختصّ بجواز وجودها لا في محل، فهلّا صحَّ كونه كلامه تعالى عرضًا مشاركًا للأعراض في أنه عرض، وإنْ فارقها في صحة حدوثه لا في محل؟

ولا يمكنهم أن يُحيلوا ذلك فيه من حيث كان محدثًا، لأن الجواهر محدثة، وهي مع ذلك توجد لا في محل.

وبعد، فإنّ ما قالوه من إثبات كلام له قديم، من حيث بطل بزعمهم إثبات كلامٍ له محدث، ليس بأوْلى ممن أثبَت له كلامًا محدثًا لا في محل، من حيث بطلَ كونه حادثًا فيه وفي غيره.

ومتى قيل: إن إثبات كلام محدث لا في محل تعلّق بأنّ الذي يستحيل ذلك فيه هو هذا الكلام المعقول. فأمّا إذا كان معنًى واحدًا لا يتجزّأ ولا يتبعّض، فذلك لا يستحيل فيه، كما يتعلّقون بمثله في الكلام القديم.

وكذلك فلو قال قائل: إنه تعالى ذِكره متكلّم بكلامٍ محدث يحلّه، وتعلّق في جواز ذلك بأن الذي يستحيل هو أن تحلّه الحوادث على هذا الحدّ المعقول، فأمّا إذا كان ذلك الحادث خارجًا عن المعقول وحلوله فيه كمثل، فغير ممتنع حدوثه فيه، كما لا يمتنع قيام الكلام القديم به على زعمهم، [و] لم يكن بين قوله وبين ما قالوه فصل، وكل مذهب حلّ هذا المحل في أنه لا ينفصل من المذاهب الباطلة، فالقضاء بفساده عند ذوي العقول واجب.

ثم يقال لهم: لِمَ صِرتم بأن تثبتوا كلامه قديمًا، من حيث لزم على حدوثه في محلّ ما ذكرتموه بزعمكم [أولى] ممَن أثبته حادثًا في محلٍّ من حيث يلزم على إثباته قديمًا ما قدّمناه من الوجوه الفاسدة؟

ومتى تعاطَيْنا النصفة كانت الوجوه التي يبطل بها كون كلامه قديمًا أكثر مما يبطل به كون كلامه حالّاً في محلٍّ بزعمكم، فإن وجب من جملة هذا الكلام أمرٌ، فالواجب أن لا يثبت له كلام أصلًا، وإنْ كان لا بدّ من إثباته، وإثباته حادثًا في محلٍّ من حيث لا يلزم عليه إلّا الوجه الذي ذكرتموه بزعمكم أوْلى من إثباته قديمًا، مع أنه يلزم عليه من الوجوه ما لا يكاد يحصى مما نبّهنا على أكثرها فيما قبل.

[في بيان أن كلامه تعالى من جنس كلامنا ولذلك فهو كلام حادث]

فإن قالوا: إن الذي يبطل كونه قديمًا من الكلام هو هذا الكلام المعقول، ونحن نعترف وإنما ندّعي إثبات كلامٍ مخالف له، كيف يجوز لكم ما ذكرتموه؟

قيل لهم: وكذلك فالذي يبطل كونه حادثًا في محلٍّ من الكلام إن بطل ذلك هو هذا الكلام المعقول، فكيف يصح بإبطاله أن تثبتوا شيئًا سواه قديمًا، وتسمّوه كلامًا؟

ولئن جاز لكم ذلك ليجوزنّ لغيركم أن يقول: إني أثبت له كلامًا حادثًا من هذا الجنس المعقول، من حيث بطل ما لا يعقل من كون الكلام قديمًا، وإن لم يكن لأحد الأمرين تعلّق بالآخر.

وبعد، فإن الكلام إنما يصح إثباته للقديم سبحانه على الوجه الذي قدَّمناه، وهو أن نثبت من هذا الجنس المعقول كلامًا على وجهٍ يستحيل وقوعه عليه من العباد، فيحكم حينئذ بأنه كلام له تعالى وأنه متكلّم به. ومتى لم يثبت كذلك لم يكن إلى إثباته كلامًا له طريق. والقول بأن كلامه محدث أو قديم فرعٌ على إثبات كلامه. فإذا كان إثباته إنما يصح بالوجه الذي ذكرناه، وكان ذلك يحيل كونه قديمًا، فيجب استحالة ذلك فيه. ولِمَ صار قولهم: إنه قديم من حيث بطل كونه حادثًا لا في محلٍّ بزعمهم أوْلى ممن قال: إنه محدث من حيث [إن] طريق إثباته يقتضي حدوثه، ولا يصح إثباته على غير هذا الوجه كما

بيّنّاه من قبل؟ فقد بان أنهم يرومون بهذا الطريق إثبات كلامه قديمًا، وذلك بعينه يوجب نفي كلامه أصلًا.

وقد بيّنّا من قبلُ أن تعلّقهم بهذا الكلام يُجريه تعالى على سبيل الحكاية، وأنه يُؤذن بإثبات محكيٍّ قديم لا يصح، وأن هذا بعينه يوجب بطلان قولهم؛ لأن الشيء لا يحكى إلا بمثله بالحروف والصنعة، أو بمثله في أنه قد وضع لما وُضِع له.

وشرحنا القول فيه، وذلك يبطل تعلّقهم به في هذا الموضع أيضًا.

[في إبطال حجج المخالف حول كون كلامه تعالى قديمًا]

ونعود الآن إلى ما ادَّعوه من فساد وجود كلامه تعالى في محلّ، ونبيّن أنه لا شُبهة فيما أوْرَدوه.

فيقال لهم: ولِمَ قلتم إن الكلام لو حلّ في محلٍّ لوجب أن يشتقّ له منه اسم؟ وهلّا جوَّزتم أن يوجد فيه ولا يشتقّ له البتّة؟

فإن قال: أمنع ذلك لوجداني الأعراض كلّها لا بدّ من أن يشتقّ لكل محلّ منها اسم، وإن اختلفت في ذواتها أحكامها؛ فيجب أن يجعل ذلك أصلًا.

قيل له: ومن أين لك ما ادَّعيته في الأعراض جميعًا، ونحن نخالف فيه كمخالفتنا في الكلام، ونقول إنّ فيها ما لا يشتقّ لمحله منه اسم ألبتّة؟

وإن ادّعى استمرار ذلك في الأعراض أجمع تعذّر عليه تصحيحه؛ لأن فيها ما يشتقّ لمحله منه اسم كالعِلم والقدرة وغيرها، وإن التزم القوم بأن الأعراض تختلف في هذه القضية بطل ما أصله.

فإن قال: إنّ العلم والقدرة وإن لم يشتقّ لمحلهما منهما اسم، فإنه يشتقّ للحيّ منهما اسم، والمحل بعضٌ له. وليس يصح ذلك في كلامه تعالى لو حدث في محل.

قيل له: ألسنا قد بيّنّا في باب الصّفات أنّ وصف العالم بأنه عالم ليس بمشتقّ من العلم ألبَتَّة، وإنما يفيد اختصاصه بحال يفارق بها غيره من الجمل؟ وذلك يمنع ممّا ادّعيته، فقد صحَّ أن أفعال القلوب كلّها لا يشتقّ منها اسم لمحلّها، ولا لمن المحل بعضه، وذلك يُبطل ما ادَّعاه.

ومتى نازعوا في ذلك دلّلنا عليه بما تقدَّم، ولو لم يثبت ذلك بالدّليل لكانت المُنازعة فيه تمنع من صحة ما أوردوه؛ لأنهم احتجّوا به على أنه مسلم غير مدفوع. فإذا ثبت أنه غير مسلم بطل جعلهم إياه أصلاً.

على أن ما ذكروه إذا حصل لم يرجع منه إلا إلى عبارة توصّلوا بها إلى إثبات معنًى قديم.

فيقال: أليس اشتقاق الاسم لمحلّ العرض يتعلق بأهل اللغة الذين يجوز عليهم الخطأ في الاعتقاد، وإيقاع الاسم أو نفيه عنه؟ فكيف استدللتم بفقد اشتقاقهم لمحل كلامه تعالى، على أن كلامه لا يوجد في محل؟ وهل محصول ذلك إلّا أنهم لما لم يسمّوا محل كلامه تعالى باسم، فيجب استحالة وجود كلامه في المحل؟ وهذا كلام في عبارة كما ترى، فكيف يتوصّل به إلى إثبات الكلام القديم؟ وإذا لم يجز إثبات معنى في المحل من حيث أجرى على المحل اسم مشتقّ منه؛ لأن الواجب أن يعلم المعنى أوّلًا ثم يحصل الاشتقاق، فكيف يجوز أن يتوصّل بنفي الاشتقاق إلى نفي المعنى؟ أوَ ليس يصح في أهل اللغة أن يكون مع علمهم بوجود كلام في محلّ، أو اعتقادهم لذلك يعدلون عن اشتقاق اسم لمحلّه ويتعمّدون تركه، لاعتقادهم أنّ تركه صواب، أو تركوه لغرض مع علمهم بأنه خطأ؟ ولا بدّ من الإقرار بذلك لأن الدّلالة لم تدلّ على عصمتهم، وفي الإقرار بذلك فساد قولهم.

وبعد: فإن قولهم إنه كان يجب أن يشتقّ للمحل منه اسم تحكم على واضع اللغة؛ ونه لا يخلو من أن يقول: إن ذلك واجب عليهم عقلًا أو سمعًا.

وقد عُلِم أن العقل لا يوجب وضع اللغة أصلًا، فضلًا عن استعمال عبارة مخصوصة في أمرٍ معيّن.

ولا يقدح في ذلك قولنا: إنهم متى وضعوا الاسم لأمرٍ معقول، فالواجب اطّراده فيه، وإن كان إهمال اللفظة أصلًا كان يصحّ في اللغة؛ لأنّ فائدة الاسم إذا اطّردت وجب اطّرادها، ففارق الحال في ذلك ما قدَّمنا ذكره.

ولا يجوز أن يكون وجود ذلك سمعًا؛ لأن اللغات لا تتعلق بالسمع، بل السمع يردّ عليها؛ لأنه لولا تقدُّم اللغة لما أمكننا معرفة السمع البتّة. فإذا صحّ ذلك، فقد بَطُل ادّعاؤهم أنّ اشتقاق اسم متكلّم لمحلِّ الكلام واجب. وإذا بَطُل ذلك بَطُل ببطلانه ما اعتمدوه.

[في بُطلان مَقولة أن الكلام معنًى في النفس]

على أنه يقال لهم: خبّرونا عن كلامِ الواحد منّا، أيوجد في محلٍّ أو لا في محلّ؟

فإن قالوا: إنه يوجد لا في محل لزمهم تجويز وجود كلامه تعالى أيضًا لا في محل، وبطل ما اعتلّوا به فيه.

وإنْ قالوا: يوجد في محل، قيل لهم: أوَليس المحل لا يجوز أن يكون متكلّمًا به؟ لأن من واضح الأُمور أنّ لسان الواحد منّا لا يُوصف بأنه: متكلم، أمر، ناهٍ. وقد دلّلنا على ذلك من قبل.

فيقال: أفيجب من حيث لم يشتق لمحل كلامنا اسم نفيه عن المحل؟

فإن قال: نعم، ظهرت مكابرته. وإن قال: لا، قيل له: فإذا لم يمنع انتفاء الاشتقاق لمحل كلامنا من وجود كلامنا في محل، فكيف يمنع من وجود كلام الله تعالى في محل؟ ولئن جازت التّفرقة بين الأمرين ليجوزنّ مثله في سائر الأعراض حتى يفصل بينه وبين المحدث في سائر الاشتقاقات وما يتّصل بها. وبطلان ذلك يبيّن جواز وجود الكلام من فعله تعالى في محل، وإن لم يشتقّ له

منه اسم البتّة، ولا يوجب ذلك نفيه أصلًا. فإن قال منهم قائل: إنّا نقول في الكلام إنه معنًى يقوم بنفس المتكلّم دون هذه العبارات.

قيل له: هذا لا ينجي مما ألزمناكه، لأنه يقال له: أوَليس محلّه الذي هو بعض أجزاء القلب لا يوصف بأنه متكلّم ولا يوجب ذلك نفي الكلام في النفس؟ فهلّا أجزت وجود كلامه تعالى في حلّ، وإن لم يجب أن يشتق للمحل منه اسم!

ولا سبيل لهم إلى القول بأنّ محل ذلك المعنى الذي في النفس يُوصف بأنه متكلّم لمثل ما له لا يجوز أن يقال في اللّسان إنه متكلّم. وقد بيّنّا فساد ذلك من قبل، ودلّلنا على بطلان قولهم: إن الكلام معنًى في النفس.

على أنه لو سلّم أن كلامه تعالى لو وُجد في محلّ لوجب وصف المحلّ بأنه متكلّم لم يمنع ذلك وصفه تعالى بأنه متكلم من حيث فعله؛ لأن المعنى كما يجوز أن يشتقّ لحلّه اسم منه فقد يشتقّ للفاعل منه اسم، وكما وجب عنده وصل المحلّ والجملة بأنها متكلّمة فقد وجب صوف فاعل الكلام بأنه متكلّم على ما دلّلنا عليه من قبل، فلم وجب بأن ينفي كونه متكلّمًا بكلام في محلّ من حيث وجب وصف المحل بأنه متكلّم بأوْلى ممن منع وصف المحل بأنه متكلّم لثبوت كونه تعالى متكلّمًا به؟

[في بيان رأي أبي هاشم الجبائي في مسألة وجود الكلام في المحل]

وقد قال شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ: إن في المعاني ما يوصف به المحل والفاعل جميعًا، وإنْ كان فيها ما يُوصف به الفاعل فقط، وفيها ما يُوصف به المحل، نحو إضافة الصوت إلى المحل والفاعل.

ثم يقال: إذا جاز أن يشتقّ للمحل من بعض صفات العرض دون بعض، فلا يوصف بصفة مشتقّة من حدوثه وكونه عرضًا، إلى غير ذلك مِنْ أوصافه، وإن اشتقّ له من غيرها، فجوِّزوا أن يشتقّ للمحل من بعض المعاني المحدثة فيه دون بعض؛ لأن مخالفة بعض المعاني لبعض يكاد يزيد على مخالفة بعض صفات المعنى الواحد لبعض.

وهذا يوجب تجويز كونه متكلّمًا بكلامٍ حادث في محل، وإن لم يشتقّ له منه اسم.

ثم يقال له: أليس المعاني قد اختلفت؛ ففيها ما يشتقّ لمحلّه منه اسم؛ كالحركة وغيرها، ومنه ما يشتقّ للجملة منه اسم، كالعلم وغيره؟ فجوّزوا أن يكون في المعاني ما لا يشتقّ منها لا للفاعل؛ لأنه إذا جاز اختلاف المعاني في الاشتقاق من الوجه الذي قدَّمناه لم يمتنع أيضًا أن يكون في المعاني ما يُخالفها، فيوصف الفاعل منه دون المحل والجملة.

وقد ثبت أن القديم سبحانه يُوصف بأنه مُحسن يخلق الأجسام من آلات وأموال وغيرهما، ولا يُوصف من ذلك سواه، وفارق حاله حال الأعراض، فهلّا جاز أن يستند الكلام بحكم الاشتقاق [إلى ما] يُفارق به سائر الأعراض على ما قدَّمناه.

[في بيان رأي أبي إسحٰق في مسألة وجود الكلام في المحل]

وقد قال أبو إسحٰق رحمه الله: إنّ العلَّة التي لها اختصّ الكلام بأنه لم يشتقّ لمحله منه اسم أنه يدرك المحل بإدراكه، وما يمنع من إدراك أحدهما يمنع من إدراك الآخر، ولذلك يفارق سائر المُدركات، فلما كان الحال في حكمه مع المحل ما قدَّمناه لم تمسّ الحاجة إلى أن يشتقّ للمحل منه اسم؛ لأن الاشتقاقات إنما تُراد للفروق وفيما يعقله الإنسان، ولمّا عرفوا تعلّق الكلام بفاعله من حيث علموه موافقًا بحسب قصده وإرادته اضّطروا إلى أن يضعوا له اسمًا مشتقًّا من الكلام يفرّق بينه وبين غيره.

ولهذا اختص فاعل الكلام بأنه اشتقّ له منه اسم دون محلّه.

وعلى هذه الطريقة وصفوا فاعل الصوت بأنه مصوّت، ولم يشتقّ لمحله منه اسم. وإضافتهم الصوت إلى المحلّ نحو قولهم: هذا صوت الطّست وغيره لا تقدح فما قلناه؛ لأن الإضافة ليست من الاشتقاق بسبيل، ولذلك وصفوا المحل بأنه قائل آمر ناهٍ، ووصفوا الواحد منّا بذلك. وإذا صحت هذه

الطريقة في الكلام في الشاهد، فكذلك القول في الكلام الذي يحدثه الله تعالى ويفعله.

وبعد، فلا بدّ لهم من القول بمثل هذا فيما يفعله تعالى من حكاية كلامه أو العبارة عنه، فما يتعلّقون به فيه هو قولنا في كلامه ـ سبحانه ـ المحدث.

على أن السواد قد اشتقّ لمحله من كونه سوادًا اسم، ومن كونه لونًا آخر. فلا يجب مثل ذلك في سائر الأعراض؛ فكذلك لا يبعد ألّا يشتق لمحلّ الكلام له منه اسم البتّة، لا يمنع ذلك من وجوده فيه.

[في بيان بُطلان اشتقاق للمحل اسم من أخصّ أوصافه]

على أنّ قولهم: إنه يجب أن يشتقّ للمحلّ اسم مِنْ أخصِّ أوصافه، وهو كونه متكلّمًا وآمرًا وناهيًا من فظيع الخطأ، وذلك لئلّا يجب ألّا يشتق للمحلّ الاسم إلّا من أخصّ أوصاف المحل، بل أكثر المعاني تُشتقّ لمحلّها من خلاف ذلك. ألا ترى أنّ مِنَ الحركة يشتقّ كونه متحرّكًا، وليس كونها حركة من أخصّ الأوصاف، لدخول المختلف والمتماثل تحت هذه اللفظة، فكيف يجب ما قالوه في الكلام الذي يوجد في المحل؟ ثم لو ثبت ذلك كيف يصح أن يقال: إن أخصّ أوصافه كونه كلامًا مع دخول المختلف تحته؟ وهل هذا القول إلا بمنزلة مَنْ قال: إن أخصّ أوصاف السواد كونه لونًا أو محدثًا أو عرضًا؟ ثم لم صحّ ذلك كيف يصح أن نفرّق بين كونه أمرًا وكونِه كلامًا في أنه من أخصّ أوصافه، مع أن كونه كلامًا أعمّ من كونه أمرًا لاشتماله على الأمر وغيره؟ وكيف يصح فيما هذا حاله من الصّفات أن تكون كلّها من أخصّ أوصاف الموصوف؟

وبعد، فإنّ علّتهم هذه متى صحّت لم تُوجب إلّا الامتناع مِنْ وصفه تعالى بأنه متكلّم بما أحدثه في المحل، ولا يمنع من كونه محدِثًا له وفاعلًا له، وذلك امتناع من عبارة ليس في الامتناع منها إلا مثل ما في إطلاقها، فكيف يعتمد على مثل هذا الدليل في إثبات أمرِ عقليّ! أرأيت لو أردنا أن

ندلّ ـ على أن كلامه سبحانه ليس بمحدث ـ مَنْ لا يعرف اللغات، أو اللغة العربية، أو أخرس لا يفهم إلا بالإشارة، أكان يمكن ذلك فيه؟ فإن قال: نعم، بانت مُكابرته، وإنْ قال: لا، انكشف أن هذه الدلالة موضوعها على عبارة، فإنّ الاعتماد على مثلها في إثبات العقليات مُحال. على أنّ الكتابة قد ثبت أنها تُوجد في المحل ولا يُوصف منها باسم، بل الموصوف بها فاعلها، فكذلك القول في الكلام.

ولو جاز أن يُحال لأجل ذلك كونه متكلّمًا بكلام محدث لجاز بمثله القول باستحالة كونه كاتبًا بكتابة مُحدثة. ومن التزم القولَ بأن محل الكتابة هو الكاتب، فقد بلغ في المكابرة مبلغ مَنْ قال: إنّ محل العلم هو العالم، ومحل الحياة حيّ، ولا فرق بين هذا القول وبين مَنْ قال: إنه لا اسم في العالم يجري على المحل ممّا حلّه، وذلك يُبطل ما قاله بعض من تأخّر منهم، ويُوجب صحة ما ألزمناهم.

وقولهم: إنه يشتق للمحل من الكتابة كونه مجتمِعًا؛ لأن أخصّ أوصافه ذلك، لا يصح؛ لأنّ كونه كتابة أخصّ من كونه اجتماعًا، ولأن حصول الاشتقاق من ذلك لا يمنع من أن يكون كتابةً لم يقع [فيها] الاشتقاق، فكذلك لا يمتنع مثله في الكلام. فقد صحّ بهذه الجملة فساد هذا الدليل. ونبّهنا بها على ما تركناه لوقوع الكفاية به.

شُـبهة ثالثة:

[في الرّدّ على شُبهة احتياجه تعالى في كلامه إلى آلة]

قالوا: لو حصل متكلّمًا بعد ما لم يكن متكلّمًا كذلك لاحتاج إلى آلة في إيجاد الكلام؛ لأن المتكلّم يستحيل كونه متكلّمًا إلّا على هذا الوجه. وهذا أوجب كونه جسمًا، وبطلان ذلك يوجب كونه متكلّمًا بكلامٍ قديم.

وهذا في نهاية الرّكاكة؛ لأنّ ما له احتجنا نحن إلى آلةٍ في فِعل الكلام هو كوننا قادرين بقدر يحتاج في إيجاد مقدورها إلى استعمال المحل بإيجاده فيه أو

إيجاد سببه، وهو تعالى قادرٌ بنفسه، على ما بيّنّاه من قبل، أن يستغني فيما يحدثه من الكلام وغيره عن الآلات. وإنما يُوجب في كلامه أن يكون في محلٍّ ككلامنا، لحاجته في الجنس إليه. ولو كان مما يحتاج إليه الفاعل كان لا يمتنع أن يستغني تعالى عنه.

وبعد، فإنّ هذه العلة بعينها تُوجب استحالة كونه محدِثًا للكتابة والبناء وغيرهما من سائر ما يحتاج في إيجاده وإحداثه إلى آلةٍ، بل تُوجب استحالة كونه فاعلًا أصلًا من حيث لا يصح من أحدنا أن يفعل الفعل إلّا أن يبتدئه في محل القدرة، وذلك لا يصح إلّا في الأجسام، وذلك يستحيل فيه تعالى.

شُبهة رابعة:

[في الرّدّ على شُبهة أن الاسم هو المسمّى]

قالوا: لو كان القرآن محدثًا مخلوقًا، وفيه: الله الرحمٰن الرحيم، لأدّى إلى القول بأنه مخلوق، تعالى الله عن ذلك علوًّا عظيمًا. فإذا بطل هذا القول وجب القضاء بأنه قديم. وربما قالوا في ذلك: إن الاسم هو المسمّى، فإذا صحّ ذلك، فلو قلنا في أسمائه: إنها مُحدثة مخلوقة لكنّا قد قلنا مثل ذلك فيه، وهذا كفر.

وهذا ظاهر السقوط؛ لأنّ القرآن ليس فيه «الله» في الحقيقة، وإنما فيه قولنا «الله» الذي هو منظوم من حروف، والذي يشتمل على الهمزة واللام والهاء، والذي فيه تشديد [اللّام] ويدخله الإعراب بالرفع والنصب والجرّ، والذي هو باللغة العربية، والذي ننطق به، والذي نحفظه ونقرؤه، والذي قد يجهله ويجهل كونه اسمًا لله جلّ وعزّ من يعرف الله تعالى، والذي نعبده به، والذي نقرؤه في صلاتنا، والذي نستحقّ عليه الأجر، بل على كلّ حرفٍ منه عشر حسنات، والذي يصحّ عليه إذا كان مكتوبًا المحو والتّبديل، والذي كان يصح أن يجعل في اللغة بدله غيره، والذي هو أشياء متبعّضة، والذي أوّل مَنْ

أحدثه من العرب واضع هذه اللغة، والذي نهينا عن أن نقرأه في حال الجنابة، والذي يُوصف بأنه اسم، ويوصف مع غيره بأنه خبر ووعد ووعيد وكفر وإيمان، والذي يحلّ اللّسان ويدرك ويسمع ويعدم في الثاني، والذي يمنع حصولُ الخرس في اللّسان من أن يُوجده، والذي يُوصف بأنه كلّه من القرآن وبعضٌ له، والذي يقدر على مثله إلى ما لا يحصى كثرةً من صفاته. وليس كذلك حال المسمّى بقولنا: «الله»؛ لأن كل ما ذكرناه من الصفات يستحيل عليه، وهو الذي يوصف مع ذلك بأنه قديمٌ عالمٌ حيٌّ قادرٌ سميعٌ بصيرٌ لا يجوز عليه التجزّؤ والتبعيض، وذلك يبيّن بطلان هذه الجهالة. وإنّ من ظنّ أنّ الاسم هو المسمّى، فقد بلغ في التجاهل كل مبلغ. ولو صحّ ذلك في أسمائه تعالى، مع أنها كثيرة وهو واحد، وأنها بألسنة مخلفة، وأنها عبارة دونه، وأنها من اكتساب الخلق، لجاز أن يقال في فعله وإحسانه إنه هو وليس بغيرٍ له، ولجاز أن يقال في اسم كل شيء إنه غيره، فإذا بطل ذلك بَطُل ما قالوه.

وكيف صحّ لهم القول بنفي حدوث القرآن من حيث كان فيه ذكر الله الرحمـٰن الرحيم، ولا يصح أن يقال فيه: إنه محدث مخلوق؟ ولأن فيه: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ﴾ [النحل: الآية ٨]، وغير ذلك من أسماء المحدثات، وفي هذا القول من ظهور الفساد ما يُغني عن الإكثار.

شُبهة خامسة:

[في الرّدّ على شُبهة المُراد بكلمة «كن» ودلالاتها]

قالوا: قد قال تعالى في كتابه: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: الآية ٨٢]، ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: الآية ٤٠]، فلو كان القرآن مخلوقًا محدثًا لكان «كُنْ» محدثًا، وكان محدِثًا له بكونٍ آخر، والقول فيه كالقول في هذا، فكان يجب من ذلك حدوث ما لا نهاية له، فإذا فسد ذلك، فالواجب أن يثبت «كن» غير محدثة ولا مخلوقة. فإذا وجب ذلك فيها وجب في سائر كلام الله تعالى؛ لأن التفرقة بين

جميع ذلك لا تصح، ولأن أحدًا لم يُفرّق بين الأمرين. وهذا يُوجب أنّ كلامه تعالى قديمٌ على ما نقوله.

الجواب: أنّ قوله تعالى: ﴿أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: الآية ٤٠]، معناه أن نكوِّنه ونُريد حُدوثه فيكون، ولا يبعد ولا يمتنع من كونه، وهذا نحو قول القائل: قال المطر فنزل وجاد، وقال الفرس فركض. وكقوله في السمٰوات والأرض: ﴿قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فُصّلَت: الآية ١١]، بمعنى أنّهما استجابتا له فيما يريده، ونحو قول القائل:

تُخَبِّرني العَيْنانِ ما الصَّدْرُ كاتِمٌ(١)

وقول الآخر:

وقالتْ لَهُ العَيْنانِ سمعًا وطاعةً(٢)

وقوله:

امْتَلأَ الحَوْضُ وقالَ قَطْني   سَيْلًا رُوَيْدًا قد ملأَتَ بَطْني(٣)

ولا يجوز أن يراد به إثبات قولٍ في الحقيقة، لأنه لو احتاج تعالى في إيجاد ما يحدثه إلى أن يقول له: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [الأنعام: الآية ٧٣]؛ لوجب أن نحتاج نحن إليه أيضًا، لأن ما يصح منه سبحانه إيجاد الفعل إلّا وهو عليه، فبألّا يصح منّا إيجاده إلّا ونحن عليه أوْلى.

وقد نحتاج في الفعل إلى أُمور يستغني هو تعالى عنها، فكيف يقال: إنه يحتاج إلى «كُنْ» في إيجاد المحدثات؟ وليس لأحدٍ أن يقول: إنه إنما يفعل الأشياء عند قوله: «كن»، لا أنه يفعلها بها، ولا يلزم ما ذكرتم؛ وذلك لأنه إذا لم يكن لِما يُحْدِثه تعلُّق بكُنْ على وجه، فإثباته محدِثًا للأشياء به مُحال.

---

(١) صدر بيت للثقفي في معاهد التنصيص على شواهد التلخيص لعبد الرحيم العباسي. وتتمته: «ولا حبّ بالبغضاء والنظر الشزر».
(٢) لم أجده بعد البحث.
(٣) الرجز في إصلاح المنطق لابن السكّيت، والأمالي الشجرية، ودرة الغواص في أوهام الخواص للحريري، ومجالس ثعلب.

وبعد، فلا يخلو هذا السائل من أن يُثبت «كن» قديمة؛ كقولهم، أو يُثبتها محدثة، ويقول: إنه تعالى يفعلها قبل ما يفعل الأشياء لضربٍ من المصلحة. فإن قال بالأوّل لزمه أن تكون الأشياء بكُنْ، فإن لَحِقها بمنزلة قدرته وإرادته، فيبطل بما دلّلن به على فساد القول بأنّ كلامه قديم.

وإن أراد الوجه الثاني، فليس يخلو من أن يقول: إنه تعالى عند كل أمر يحدثه يقول: «كن».

فإن قال بذلك لزمه إضافة العبث والفساد إليه؛ لأنه في ابتداء ما خلق ليس هناك من يعتبر بقوله: «كن»، فيقال: إن فيه مصلحة أو دلالة. وإن قال يفعل ذلك عند بعض ما يحدثه دون بعض، فقد عدل عن ظاهر الآية. ولا سبيل له إلى التخلّص من قولِ مَنْ قال: إنه يحدث الأشياء كلّها من غير هذا القول، وإنّ تأويل الآية ما قدَّمناه. والقول بأنه اعتبار للملائكة أو دلالة على ما يحدثه تعالى إنما كان يصح لو اقتضاه ظاهر الآية، فأمّا إذا وجب حملُ الكلام عليه العدولَ من الحقيقة إلى المجاز، فكذلك يجب أن يجوّز لمن خالفه أن يتأوّل الآية على ما قدَّمناه. وفي ظاهر الآية ما يدلّ على ما قدَّمناه؛ لأنه تعالى ذِكره لو أراد به [الخلق] في الحقيقة لوجب أن يكون أمرًا منه لهم بقوله: «كنْ»، ولوجب كونهم مُطيعين بإحداث أنفسهم قادرين عليها، مكلّفين، أو يكون أمرًا بما يستحيل من المأمور إيجاده على كلِّ وجه، وتجويز ذلك يقتضي تجويز الأمر باختراع الأجسام وغيره مما يستحيل وجوده من جهة القادر بقدرة. وهذا مما يُغني وضوح فساده عن تكلّف الإكثار فيه.

[في بيان تفسير وتحليل بعض الآيات]

ومتى قالوا: إن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا﴾ [يس: الآية ٨٢] مجاز، وليس المراد به الأمر في الحقيقة، جاز لنا أن نتأوّل الآية على ما ذكرنا بدءًا، خصوصًا إن كانت أدلّة العقول شاهدة بأن إثبات كلام قديم لا يصح.

على أنّ ما تأوّلنا عليه الآية ما يقتضي ظاهرها من التمدّح، لأنه لا شبهة في أنه سبحانه يمدح بذلك ولا خلاف فيه نعلمه. ولو كان هناك معنًى قديم يجب لأجله وجود المُحدثات لكان إلى البعض أقرب؛ لأنه كان يجب إخراجه من كونه مختارً للفعل جائزًا منه العدول عنه إلى غيره، وجائزًا منه ألّا يفعله، وذلك في إيجاب النقص بمنزلة إثباته عاجزًا. وقد شرحنا ذلك فيما تقدَّم، فإذا أوجب حملهم الآية على ما ذكروه أخرجه من أن يكون مدحًا إلى أن يكون نقصًا، ومن كونه مقتدرًا على الأفعال إلى أن يكون في حكم العاجز، فيجب فساده وصحة تأويلنا.

وبعد، فإن الآية بأن تدلّ على حدوث الكلام أوْلى من أن تدلّ على قِدمه من وجوه، منها: أنه تعالى قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ [النحل: الآية ٤٠]، فعلّق القول بالإرادة وقرن أحدهما بالآخر، وأدخل حرف الاستقبال على كونه مريدًا؛ لأن «إذا» تُنبىء عن الاستقبال، فإذا دلّ ذلك على كونه مريدًا في المستقبل، فيجب أن يدلّ على كونه قائلًا في المستقبل، وهذا تصريح بحدوثه وحدوث الإرادة جميعًا.

وليس لأحدٍ أن يقول: إن «إذا» يدلّ على أنه يريد في المستقبل، ولا يمنع من كونه مريدًا من قبل أيضًا، وإذا كان هذا سبيل الإرادة وجب مثله في القول؛ وذلك لأن الذي يقتضيه «إذا» في اللغة حدوث ما دخلت عليه، وحصوله بعد أن لم يكن، ولذلك لا يستعمل فيما عليه الإنسان في الحال، وإذا صحّ ذلك فيه حلّ محلّ الشرط الذي لا يدخل إلّا على الاستقبال، وذلك يصحّح ما قلناه.

ولذلك لا يصح أن يقال: إذا علم الله عزّ وجلّ ربّنا كان كيت وكيت لاستحالة الحدوث على علمه، ويصح ذلك فينا لحدوث علمنا.

[في بيان أن كلامه تعالى مُحدَث من خلال تحليل بعض الآيات]

ومنها: أنّا قد دلّلنا على [أن] إرادة الله تعالى مُحدثة، فإذا صحّ ذلك فيها فما يُقارنها في الوجود من القول يجب كونُه محدثًا، على ما اقتضاه ظاهر الآية.

ومنها: أنه تعالى قال: ﴿أَن نَّقُولَ لَهُۥ﴾ [النحل: الآية ٤٠] و«أن» هذه إذا أُدخلت على الفعل المضارع جعلته للاستقبال، وهي في بابها بمنزلة السين وسوف، وهذا ممّا لا خلاف بين أهل اللّغة فيه، وذلك يقتضي حدوث الكلام والتَّرك.

ومنها: أنه تعالى قال: ﴿أَن نَّقُولَ﴾ [النحل: الآية ٤٠] فلو لم يدخل فيه «أنْ» لكان دخول النون فيه يقتضي كونه مستقبلًا؛ على قول بعض أهل اللغة، ويقتضي كونه بالحال أخصّ، وإنْ جاز كونه للاستقبال على قول غيرهم، والحال في أنه يقتضي حدوثه كالاستقبال في هذا الباب، فيجب بذلك حدوث القول.

ومنها أنه علّق حدوث المكوّنات بوجود «كن»؛ لأنه قال: ﴿أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: الآية ٤٠]، والفاء تقتضي التعقيب، وهذا يُوجب حدوث القول؛ لأن ما لم يتقدَّم المحدث إلّا بوقتٍ واحد، فحدوثه واجب وقدمه محال؛ لأن من حقِّ القديم أن يتقدَّم المحدث بما لو كان هناك أوقات لم يكن لها نهاية.

فإن قال: إنّ الآية وإنّ دلَّت من الوجوه التي ذكرتموها على حدوث القول، وأنّ صرفها إلى المجاز يصح، فلا يمنع ذلك من القول بقدم الكلام؛ كما لا يدلّ عندكم قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ﴾ [محَمَّد: الآية ٣١] على حدوث العلم.

قيل له: إن أكثر ما يقتضيه قولك هذا ألّا يصح أن يُستدلّ بها على حدوث الكلام، فلا يقتضي صحة استدلالك بها، وأنت في التعلّق بها وحالها ما قلناه بمنزلة مَن استدلّ بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ﴾ [محَمَّد: الآية ٣١] على كونه عالِمًا لم يزل.

وبعد، فإنَّ الواجب التعلُّق بالظواهر وترك العدول عنها إلّا بدليل. ولا يجب إذا اقتضى بعض الأدلّة العدول عن ظاهرها أن يجعل غيره في سائر الظواهر من غير دليل. ولا دليل يقتضي قِدم الكلام، فما قاله لا يصح. على

أن الغرض بما قدَّمناه من الوجوه التي ثبت أن ظاهر الكلام يقتضي حدوث القول أن نُرِيَهم أنّ الآية بأن تدلّ على خلاف قولهم أوْلى من كونها دالّة على قولهم، لا أنا نعتمد عليه؛ لأنّا لا نثبت له سبحانه قولًا يكوّن به الأشياء، بل نتأوّل الآية على ما قدَّمنا ذكره. لكن الغرض الذي قصدناه في أنه يبطل تعلّقهم كهو لو اعتمدنا عليه دليلًا.

[في فساد التعلّق بكلمة «كن» للدلالة على قِدَم كلام الله]

على أنّ «كُنْ» لو كان تعالى يكوّن بها المحدثات لكانت مُوجبة لها؛ لأن لأجلها حدثت، ولولاها لم تحدث، وبجنسها تحدث، وهذا يُوجب وجوهًا من الفساد والجهالات.

منها: القول بقدم المحدثات لتعلّق «كن» القديمة بها، والمُوجب إذا صحّ مجامعته في الوجود لما يُوجبه، فالواجب وجود موجبه من غير تراخٍ، وإنما يُوجب تأخر العلم عن النظر لاستحالة وجوده معه، ويوجب تأخير ما يؤكّده الاعتماد عن الاعتماد؛ لأنّ من شرط توليده أن يولّده في جهته، وجهته ما تَلِي مُحاذاته، ويستحيل في حال وجود الاعتماد وهو في مُحاذاته كونه في غير مُحاذاته، لِما فيه من وجود الضدَّيْن، وليس كذلك حكم المحدثات لأنها توجد مع «كُنْ» عندهم، وليس لـ «كُنْ» صفة تقتضي استحالة اجتماع المحدثات معه، فيجب وجودها فيما لم يزل. وهذا يُوجب نفي القديم ويُوجب تعذّر معرفته أصلًا فضلًا عن كلامه.

وبعد، فإنّ الموجب إنما يوجب الشيء على وجهين: إمّا على إيجاب العلّة للمعلول، أو على سبيل التوكيد. وينقسم إلى قسمين: أحدهما يولده في الحال، والثاني يوجبه في الوقت الثاني؛ فلفظة «كُنْ» إنْ لم تكن مُوجِبة، فوجود الأشياء لها وبجنسيها لا يجب؛ فلا بدّ لهم من القول بأنها مُوجبة، فلا يخلو من أن تكون المكوّنات كإيجاب العلل. وهذا مُحال؛ لأن ذلك إنما يصح فيما يوجب حالًا لموجود سواه. فأمّا ما يقتضي وجود غيره ولا يوجب كونه على حال، فالقول بأنه علّة لا يصح.

وبعد، فلو كانت «كُنْ» علَّة في وجود المكوّنات لوجب كونها قديمة، ولوجب خروجه تعالى من كونه محدثًا لها لوجوب حدوثها، لا من جهته، ولا يصح كونها مُوجبة على جهة التّوليد؛ لأنها إن أوْجَبْته في الحال كإيجاب المجاورة التأليف، والوهي الألم، أدّى ذلك إلى قدم الأجسام وبطلان تعلّقها بالمحدث. وبطلان القول أنها مُوجبة لها؛ لأن تساويهما في القدم يمنع من ذلك، من حيث لا يكون أحدهما بأن يكون مُوجبًا لصاحبه أوْلى من كون صاحبه موجبًا له، لأنه لا يمكن أن يقال في ذلك ما نقوله في المجاورة والتأليف؛ لأنا نجوّز وجود جنس المجاورة مع عدم التأليف، ووجود التأليف مع بطلان المجاورة بضدّها، ونمنع من وجود التأليف إلّا بعد وجود المجاورة، ونجوّز وجود جنس المجاورة ولا تأليف. فما به يبيّن عندنا المولد من المسبّب لا يتأتّى لهم، وإن كانت «كُنْ» مُوجبة للمكوّنات، على حسب إيجاب النظر للعلم، فيجب أن نُوجبها في ثانيها من غير تراخٍ، ومتى لم نُوجبها في الثاني استحال كونها مُوجبة من بعد. وكل ذلك يبطِل القول بأنّ «كُنْ» مُوجبة.

وبعد، فإذا كانت توجبها فلِمَ صارت بأن توجب في وقتٍ أوْلى من وقتٍ آخر؟ وهذا يقتضي فيها ألّا توجب أصلًا أو توجب فيما لم يزل.

ولا يمكن أن يقال فيها مثل ما نقوله في الاعتماد اللازم، فإنه يوجب في حال دون حال؛ لأنا نقول فيه: إنه عند ارتفاع الموانع يوجب، وعند حصولها لا يوجب، ويسير إلى صانعٍ معقول يعتبر وجوده وعدمه في هذا الباب.

ولا يمكنهم مثل ذلك في «كن»، فيجب لزوم ما قلناه لهم.

[في بيان أن كلمة «كن» لا تستوجب وجود الشيء]

وبعد، فلِمَ ترتبت المكوّنات في الحدوث وتقدمت وتأخّرت وحال «كُنْ» مع جميعها على سواء، وهذا يوجب عليه القول بأنها تُوجب الكل في حالةٍ واحدة وذلك معلومُ الفساد. وإنما يجوز عندنا في الحوادث أن تترتّب عندنا

بالتقدّم والتأخّر؛ لأن من حقّ المحدث أن يحدث الشيء اختيارًا، أو بما يجري مجراه، فلذلك صحّ هذا فيه. فأمّا على وجه الإيجاب، فالقول بذلك مُحال.

على أنها إنْ كانت مُوجبة، فلِمَ صارت بأن تُوجب قدرًا أوْلى من قدر، ولِمَ اختلف حالها في الإيجاب، فأوجب في حال أكثر مما أوجبه في حالٍ أخرى. وكل ذلك يبين فساد تعلّقهم بالآية.

على أن إيجاب «كُنْ» لهذه المحدثات يوجب استحالة الزيادة والنقصان عليها على ما بيّنّاه من قبل، وهذا يُخرج القديم تعالى من كونه قادرًا.

على أن المتعلق بهذه الآية لا يخلو من أن يقول: إنّ «كُنْ» التي هي الكاف والنون، والكاف منها متقدمة للنون، وتُسمع على هذه الصيغة، هي التي تكون بها المحدثات، وهي الموصوفة بالقدم أو يقول: إن القديم غيرها، إنها حكايةٌ له، أو عبارة عنه.

فإن قال: بالأوّل لم يصح من وجوه، منها: أن لفظة «كُنْ» متى لم تكن محدثة وحدوث النون منها بعد حدوث الكاف، لم تكن هذه الصيغة، ويستحيل كون القديم تعالى بهذه الصفة، فكيف يقال إنها قديمة وإنه يكون منها الأشياء!

على أنّ القول بأنها قديمة يحيل كونها «كُنْ»؛ لأن الكاف والنون إذا وُجِدا معًا من غير تقديم ولا تأخير، فلِمَ صار بأنْ يكون «كُنْ» أوْلى من أن يكون «نُكْ»؟

وبعد، فإنّ «كُنْ» إذا لم يصح أن يقال إنها قديمة، فيجب أن يكون الكاف منها قديمًا، أو لا يصح في الكاف والنون جميعًا إلا الحدوث. ولو كانت الكاف قديمة لكانت النّون لا يصح أن يتّصل بها، وهي محدثة.

وأيضًا لا يجيء منه «كُنْ» لأنه كان يجب أن يكون بينها وبين الكاف ما لا نهاية له من الأوقات. وقد علم أن الياء والدال من «زيد» إذا تأخّرا عن الزاي

بأوقات لم يكن «زيدًا»، فهذا بأن يمنع من كون النون الحادثة مع الكاف القديمة بصفة «كُنْ» أوْلى.

وبعد، فإنّ النون إذا كانت حادثة لم يخلُ من أن تكون حدثت بكُنْ أو بالكاف وحدها، أو حدثت دون الأمرين؛ فإنْ قالوا: حدثت بكُن، فالكلام في النون من تلك كالكلام في هذا؛ فالقول بهذا يؤدّي إلى ما لا نهاية له من «كُنْ» أو ينتهي إلى «كن» بكون النون منه حادثًا لا بكُنْ. وإذا جاز ذلك في بعضه جاز في سائره، وهذا يُبطل هذا الوجه.

فإن قالوا: حدثت بالكاف وحدها، فقد عدلوا عن ظاهر الآية، لأنها تُوجب حدوث الأشياء بكُن لا بالكاف. وإذا صح لهم ترك الظاهر على هذا الوجه ليجوزنّ لنا القول بأنه بكُنْ بها كلها لا بكُنْ ولا بالكاف، بل لكونه قادرًا عليها.

وإنْ قالوا: إنها تحدث لا بكُنْ ولا بالكاف، فقد أقرّوا بحدوث بعض الأشياء لا بكُنْ ولا بغيره.

فإذا صحّ ذلك فيه صحّ في سائر المحدثات، ووجب القضاء بأن القادر عليها يُحدثها من حيث كان قادرًا.

وإنْ قال: إنه يكون الأشياء عندي لا بكُنْ التي من صفتها ما ذكرتم، وإنّما يحدثها بالكلمة القديمة التي يستحيل كونها حروفًا مسموعة منظومة.

قيل له: فأيّ دليلٍ لك على هذا القول في الآية، وهي إنما تدلّ أنه يكون الأشياء بقوله «كُنْ»، لا بالأمر الذي ذكرته؟

فإن قال: إنه وإن ذكر ذلك فالمراد به الكلمة القديمة التي قوله «كن» حكاية لها.

قيل له: ومن أين أن هناك كلمة قديمة أصلًا، فضلًا عن أن يقال في لفظة «كُنْ» إنها حكاية عنها؟

وإن رامَ أن يُثبت ذلك بالآية تعذّر عليه، وإن أثبت ذلك بدليلٍ آخر، قيل له: فقد ثبت أن هذه الآية لا تدلّ على إثبات الكلمة القديمة، وإنك إنما تدلّ عليها بدليل سواها، وتجعل المذكور في هذه الآية حكايةً عنها، وهذا يوجب ألّا تستدل على قوله إلا بتلك الدّلالة، وأن تستغني بها عن الآية، وأن يكون ذكره لها قصدًا منك إلى إثبات قولٍ قديم بها [وهو] عبث لا فائدة فيه.

وبعد، فإنه إذا أقرّ بأن «كن» المذكورة في الآية مُحدثة، فيقال له: فيجب على قضيّتك كونها محدثة بكن آخر حتى يتّصل بما لا نهاية له، على ما ألزمناه. وإنْ جاز حدوثها لا بكُنْ، فيجب تجويز حدوث سائر المحدثات لا بكُنْ. فإنْ قال: إني وإن جوَّزت حدوثها لا بكُنْ، التي هي الكاف والنون، فلا أُجيز حدوثها أجمع إلّا بالكلمة القديمة، التي هي عبارة عنها.

قيل له: إنه تعالى إنما ذكر أنه يُكَوّنها «بكن»، فإذ حاز لك مفارقة الظاهر والقول أنه يكونها لا بكن، لكن بأمرٍ آخر لو شبّه بينه وبين «كُنْ»، ليجوّزن لنا القول بأنه يُحدثها لكونه قادرًا عالمًا؛ لأن كِلَا الأمرين غير مذكور في الآية، فالعادل عن المذكور فيهما إلى أحدهما كالعادل عنه إلى الآخر، بل هذا القول أوْلى؛ لأنّا علّقنا حدوث الأشياء بما يثبت في الشاهد تعلّقه به من كون المحدث قادرًا، وعلّقوه بأمرٍ غير مذكور في الآية وغير معقول في الشاهد، فحالنا أحسن من حالهم في هذا الباب. وهذه جملة كافية في إسقاط تعلّقهم بالآية، وبالله التوفيق.

شبهة سادسة:

[في الرّدّ على شُبهة أن كونه تعالى حيًا يُوجِب كونه متكلّمًا]

قالوا: عند ارتفاع الآفات عنه تعالى كما يوجب كونه مدركًا رائيًا يوجب كونه متكلّمًا، لكنه يوجب كونه متكلّمًا إذا لم يكن ساكتًا، كما يوجب كونه رائيًا إذا وُجِد المرئيّ. ومتى قدحتم في هذه الطريقة لزمكم القضاء بفساد الدّليل.

على أنّه جلّ وعزّ مُدرك راءٍ، ومتى صحّحتم ذلك لزمكم تصحيح ما قدَّمناه. وقد بيّنا في تضاعيف كلامنا على الشبهة الأُولى ما يُبطل هذا السؤال ويُسقط القول فيه، وبيّنَّا أن الذي يقتضي كونه رائيًا هو كونه حيًّا فقط، وإنما نذكر انتفاء الآفة لغرضٍ لنا في الشاهد دون الغائب، وأنّ ذلك لا يتأتّى فيما زعموه؛ لأن كونه حيًّا أو بعض ما هو عليه من الصفات لا يوجب كونه متكلّمًا، ولا يقتضيه على وجه، فكيف يقال: إنّ كونه حيًّا مع انتفاء الآفات يوجب كونه متكلّمًا؟ مع عِلْمنا أنه في الشاهد لا يقتضي ذلك على وجهٍ من الوجوه.

وقد دلّلنا على ذلك من قبل من وجوه، وأوردنا فيه ما يُغني الآن عن تكرار القول فيه.

شبهة سابعة:

[في الرّدّ على شُبههم في تأويل بعض الآيات]

قالوا: قد دلّ تعالى في كتابه على قولنا، لأنه تعالى قال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: الآية ٥٤]؛ فبيَّن أن له الأمر والخلق وفَصَل بينهما، فإنْ كان الأمر محدثًا مخلوقًا لم يصح الفصل بينه وبين الخلق، ولا أن يجعل ضربًا آخر يميّز به. وكذلك قال: لم يصح الفصل بينه وبين الخلق، ولا أن يجعل ضربًا آخر يميّز به. وكذلك قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣﴾ [الرَّحمٰن: الآيات ١ - ٣]، ففصل بين الأمرين فصلًا نبَّه به على أنّ القرآن قديم ليس بمحدث. وهذا في غاية السقوط؛ وذلك أنه إنْ دلّ على قِدم شيء فإنه يدلّ على قِدم هذا القول المعقول الذي عَلِمْناه، وعلى قِدم هذا الأمر الذي صيغته الذي بيّناه. وهذا ممّا لا يقول القوم به، وإنْ هم قالوا: إنه ذكره وأراد به حكايته، ليجوزنّ لنا أن نتأوّله على أمرٍ آخر لا يشهد الظاهر به، ومتى آل الأمرُ بالمحتجّ بالآية إلى أن يقف موقف مَنْ يُنازع خصمه تأويل الآية، فقد بان فساد تعلّقه.

على أنّ ظاهر ما تعلّق به يوجب عليه القول بأن العدل ليس بإحسان، وإيتاء ذي القربى ليس من العدل والإحسان، من حيث فصل تعالى بينهما

بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النحل: الآية ٩٠]، وأيُّ تأويلٍ تأوّل به ذلك أمكننا أن نقوله فيما أورده.

ثمّ يقال له: إنّ القائل قد يقول: إنّ الله قد أمر بالقول والفعل، ونقول دائمًا: إنّ الإيمان قولٌ وعمل، وإنْ كان القول داخلًا في العمل، لكنه أُفرد لغرض؛ فهلّا جاز مثله في قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ﴾ [الأعراف: الآية ٥٤].

وبعد، فقد بيّنّا أنّ القول بأن له الأمر لا يكون له معنًى إلّا إذا أُريد به أنه فعله وأحدثه، على ما قدَّمنا القول فيه، وهذا بعينه يوجب كونه مخلوقًا.

وبعد، فمن أين لك أنّ قوله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ﴾ [الأعراف: الآية ٥٤]، المراد به الأمر الذي هو القول، مع علمك بصحة استعمال ذلك في الأفعال؛ كقوله: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾ [هود: الآية ٩٧] إلى ما شاكله؟

على أنه تعالى قد بيَّن حدوث الأمر في آيٍ كثيرة بقوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ﴾ [السَّجدَة: الآية ٥]، وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَمۡرُ ٱللَّهِ أَنزَلَهُۥٓ إِلَيۡكُمۡۚ﴾ [الطلاق: الآية ٥]، ﴿وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ مَفۡعُولًا﴾ [النّساء: الآية ٤٧]، ﴿وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ قَدَرٗا مَّقۡدُورًا﴾ [الأحزاب: الآية ٣٨]؛ فهلّا استدللت بهذا على أن مُراده بقوله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ﴾ [الأعراف: الآية ٥٤] ما ذكرناه من أنه بيّن أن له أن يخلق، ولا اعتراض عليه، وأن يأمر بالمصالح، ولا يُنازَع فيه، وأنه يفعل من ذلك ما يشاء بقدر صلاحه لهم؟

ولا يمنع أن يُفرِد الشيء عن الجملة الواقعة عليه وعلى غيره على وجه التفخيم لشأنه والتعظيم لقدره؛ كإفراد الله تعالى جبريل وميكائيل عن الملائكة في قوله: ﴿مَن كَانَ عَدُوّٗا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: الآية ٩٨]، ولمّا كان الأمر في باب النفع والتأثير أعلى شأنًا وأعظم محلاً من سائر ما يخلقه. جاز أن يُفرده عنه على هذا الوجه.

ويقال له: إنّ كثيرًا من المتكلّمين يقولون: إن الخلق غير المخلوق؛ فعلى طريقتهم لا يمتنع كون الأمر مخلوقًا، ولا يكون خلقًا؛ فكيف يصح له التعلق بظاهر هذه الآية. وقوله: ﴿عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ۝٤﴾ [الرحمٰن: الآية ٤]،

و﴿خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣﴾ [الرحمٰن: الآية ٣] لا يقتضي نفي كونه خالقًا لغيره، فكيف يصح أن يتعلق به في قِدم الكلام، سيّما والتعظيم يقتضي أن ذلك الشيء محدث أحدثه المعلّم؟

وبعد، فإنّ المسمّى بأنه بيان وقرآن هو هذا المعقول، والمخالف يقرّ لنا بحدوثه، فكيف يصحّ تعلّقهم بهذه الآية في صحة ما ذهبوا إليه؟

شُبهة ثامنة:

[في بيان أن الكلام فعل للحيّ وللجماد وليس صفة للحيّ]

قالوا: إنّ كون المتكلم متكلّمًا يختصّ الحيّ، ويستحيل إلّا عليه، فحلّ محلَّ كون القادر قادرًا، والعالمُ عالمًا. وقد عَلِمْنا أنّ هذه الصفات التي يختصّ بها الحيّ ما كان نقصًا منها لا يجوز وصف القديم سبحانه به. وما لم يكن كذلك، فإنّ الله عزّ وجلّ يُوصف به فيما لم يزل، فكذلك يجب كونه متكلّمًا، وهذا يُوجب أنّ له كلامًا قديمًا.

وهذا فاسد؛ لأنّ كون المتكلّم متكلّمًا يفيد أنه فعل الكلام، ومن هذا الوجه يرجع إلى الحيّ، كما أن وصف المُحسن مُحسنًا يرجع إلى الحيّ، من حيث أفاد أنه فعل الإحسان. وهذا يُحيل كونه متكلّمًا فيما لم يزل، كما يُحيل كونه مُحسنًا ومتفضّلًا فيما لم يزل.

ولسنا نقول: إنّ كل صفة تقتضي المدح، فيجب كونه تعالى عليها فيما لم يزل، بل تنقسم: ففيها ما يستحقّه لذاته، نحو كونه قادرًا عالمًا. وفيها ما يستحقّه من حيث كان يفعل ما يُوجب المدح، نحو كونه مُحسنًا ومتفضّلًا. وكونه متكلّمًا من القبيل الثاني، ولذلك كلّم واحدًا دون آخر، وتكلّم بضربٍ من الكلام دون غيره، وعلى وجهٍ مخصوص دون غيره، وكلّ ذلك يبين أنه من القبيل الثاني دون القبيل الأوّل.

وقد بيّنّا أن الكلام يجوز وجوده في الجماد، وأنه من جنس الصوت الذي يختصّ المحل، وهذا يبيّن أنه مما لا يختصّ الحي، ولا يوجب له حالًا، وإنما يُضاف على طريق الفِعلية.

شُــبهة تاسعة:

[في بيان أن الكلام ليس معنًى في النفس ولكنه فِعْلٌ للمتكلّم]

قالوا: إنّ هذه العبارات التي نفعلها تُنْبِىء عن معنًى في النفس لولاه لما صحّ منّا وجودها، وذلك المعنى هو الكلام في الحقيقة، ولا بدّ من أن يُوجب كون الواحد منا متكلّمًا كإيجاب العلم في كونه عالمًا. وإذا صحّ ذلك ـ وكان انتفاء ذلك المعنى عن الواحد منّا في أنه يوجب فيه آفةً ونقصًا بمنزلة انتفاء العلم، وكانت العبارات قد دلّت على ذلك المعنى كدلالة الفعل المُحكم على كونه عالمًا ـ فكما يجب كونه عالمًا فيما لم يزل من حيث اقتضى الفعل المحكم كونه كذلك، فكذلك يجب كونه متكلّمًا فيما لم يزل؛ لأنّ هذه العبارات قد اقتضت كونه كذلك.

وهذا ممّا بيَّنّا فساده؛ لأنا قد دلّلنا على أنه لا يصح إثبات معنًى في النفس يسمّى كلامًا، وبيّنّا أن المعنى الذي يسيرون إليه هو العلم بكيفيّة الكلام أو الفكر فيه أو القصد إلى إيجاده، وبسَّطنا القول فيه. وبيّنّا أنه لا حالَ تُعقل للمتكلّم بالكلام، وأن إضافته إليه من حيث أوجده بحسب قصده وإرادته، وذلك يبطل ما ذكروه. وبيّنّا أيضًا أنه لا فِعل يقتضي كونه متكلّمًا، وإنما يعلم كونه كذلك لوجود الكلام من جهته وبحسب أحواله، وكلّ ذلك يبيّن فساد ما ذكروه.

فصل في بيان طريق معرفة كلامه جلّ وعزّ

[في إثبات أن كلامه تعالى يتعذّر على البشر الإتيان بمثله]

اعلم أنّ الكلام ممّا يقدر العباد على مثله، فسبيله سبيل الحركات وغيرها، وكلّ ما يقدر العباد على مثله فوجود جنسه لا يدلّ على أنه من فِعل الله تعالى؛ لتجويز كونه من فعل غيره، ويفارق ما لا يوصف العباد بالقدرة عليه، كالجواهر والألوان؛ لأنّ جنس ذلك يدلّ على أنه من فِعل الله عزّ وجلّ. فإذا صحّ ذلك، فلا بدّ من أن يُراعى، فيما نعلمه كلام الله تعالى،

وقوعه على وجهٍ لا يصح أن يقع من العباد عليه أو يتعذّر الآن وقوعه منهم، وهذه حالهم. وقد عَلِمنا أنّ الكلام خاصّة مما تختلف طرائقه في البلاغة والفصاحة، وأنّ الذي يقتضي فيه كونه كذلك عِلْمُ فاعله، وقد جرت العادة بأنّه لا يحصل في العرب الذين هم الأصل في الفصاحة من العلم به إلا القدر الذي لا يبلغ حدّ القرآن في البلاغة، ولا يُقاربه. فإذا صحّ ذلك بالعادة، وقد علم أنّ هاهنا كلامًا خارجًا عن هذه الطريقة في البلاغة والفصاحة، وأنه قد بلغ في ذلك حدًّا لا يصح منهم مقاربته، فالواجب أن نعلم أنه ليس من فعل العرب.

[في بيان تصديق النبي إذا أتى بما ينقض العادة في القول والفعل]

وإذا ادّعى عند حدوثه من ظهر على يده النبوّة، وقال: إنه من جهة الله تعالى. وقد عَلِمنا ـ بظهور ذلك عليه ـ صدقه من حيث ظهر عليه ما ينقض العادة، إمّا من الكلام أو من العِلم الذي معه يصح أن يفعل هذا القدر من البلاغة، فالواجب أن يقطع بصحة ما قاله، ويعلم أنّ هذا الكلام من فعله تعالى، أو يُنْبِيء عن كلام مثله هو من فعله، وأيّهما كان فقد عَلِم به كونه تعالى متكلّمًا.

[في بيان أن إثباته تعالى متكلّمًا يكون بإثبات كلامٍ له]

وقد يعلم الملَك كونه متكلّمًا بأن يحدثه تعالى على وجهٍ مخصوص في بعض الأجسام، ويُخْبِر عن أنه المتكلّم به، ويظهر عنده معجز، فيعلم به أنه كلامه وبتدبّر الطرفين يعلم كونه جلّ وعزّ متكلّمًا، ويعلم أنّ الكلام فعلٌ له. ولذلك قال شيوخنا: إنّ طريق إثباته متكلّمًا إثبات الكلام فعلًا له، فمن لم يثبت كلامه فعلًا له لم يكن له إلى إثباته متكلّمًا سبيل، كما أنّ مَنْ لم يثبت الإحسان فعلًا له لم يكن له إلى إثباته محسنًا سبيل. ولذلك أوجبوا كون القول بأنّ القديم متكلّم لنفسه متناقضًا؛ لأنّ كونه متكلّمًا يفيد إثبات الكلام فعلًا له، والقول بأنه كذلك لنفسه يُوجب نفي ذلك، وذلك في التناقض بمنزلة القول بأنه تعالى مُحسن لنفسه ومحرّم لنفسه. وقول مَنْ قال بأنه متكلّم بكلامٍ قديم، في

التناقض للوجه الذي بيّنًا، كالقول بأنه متكلّم لنفسه؛ فعلى هذا الوجه يجب أن يجري الكلام في هذا الباب.

فصل في الوجه الذي يحسن عليه كلامه جلّ وعزّ

[في بيان أن الوجه الذي يحسن عليه كلامه تعالى هو فائدة المخاطب]

اعلم أنه لا بدّ من لغة متقدّمة قد تواضع عليها بعض العُقلاء، حتى يحسُن منه تعالى الكلام؛ لأنه لا يصح أن يفعل الكلام لغرضٍ يرجع إليه، لأن الانتفاع الذي يقع للمتكلّم منّا بكلامه، إمّا أن يكون اجتلاب منفعة أو دفع مضرّة، طلبًا لحفظ ما نتلوه من الكلام، أو تحفّظًا من النّسيان بتلاوته، أو توطينًا للنفس على فِعل ما يقتضي الكلام. وكل ذلك يستحيل عليه تعالى، فإذن يجب أن يفعل الكلام لفائدة ترجع إلى غيره. وقد عُلم أن الكلام لا يحسن من الحكيم فعله من غير أن يفيد به أمرًا ما؛ لأنه متى كان هذا حاله لم يكن بينه وبين التّصويت فصل، ولم يكن بين ما وقعت المُواضعة عليه وبين المُهمل فرق، ولم يكن لجعل بعضه أمرًا وبعضه نهيًا وبعضه خبرًا فائدة، ولم يكن بأن يكلّم العرب بلغتها أَوْلى من أن يكلّمها بالزنجية. وبطلان ذلك أجمع يبيّن أنه يحسن منه فِعل الكلام ليفيد به المخاطب والمكلّف ما يحتاج إليه.

[في بيان أن كلامه تعالى يقع على ما تقتضيه المُواضعة في الكلام بين البشر]

وقد علم أن القديم تعالى ممّن لا يصح أن يضطر إلى مراده مع التكليف؛ لأن العلم بذاته إذا وجب كونه مكتسبًا فالعلِم بإرادته، بأن يجب ذلك فيه، مع أنه فرعٌ على العلمِ بذاته، أَوْلى.

ولا يمكن أن يقال: إنه تعالى يخاطب المكلّف، ويضطرّه إلى العلم بمراده؛ لأن ذلك يمتنع في حال التّكليف.

فلم يبقَ إلا أن يعرف مراده بكلامه باكتساب، ولا بدّ من إثبات طريق يستدلّ به على مراده بكلامه معقول. وقد عِلِم أنّ أفعاله لا تدلّ على مراده

بكلامه، ولا جِنس الكلام وصيغته تدلّ على ذلك؛ فلا بدّ من تقدُّم مواضعة يرتّب كلامه تعالى عليها ليصحّ أن يستدلّ على مراده بكلامه؛ لأنّه إذا علم أنه حكيم لا يجوز أن يفعل الكلام على وجه يقبح عليه، ولو لم يفد بالكلام المكلّف، لكان قبيحًا، فلا بدّ من كون كلامه مفيدًا. فإذا لم يصح أن تعرف فائدته إلّا بأن يرتّب على مواضعة متقدمة وجب القطع على أنه تعالى أراد بكلامه ما تقتضيه تلك المواضعة.

وقد بيّنّا من قبل أن حكمه تعالى في هذا الباب يفارق حكم المتكلّم منّا لأمرين، أحدهما: أن أحدنا يضمّ إلى كلامه إشارات تعلم عندها مقاصده.

والثاني: أنه من حيث علم ذاته باضطرار صحّ أن يعلم مراده باضطرار، وذلك يستحيل فيه تعالى؛ فيجب إذن ألّا يصح أن يبتدىء لغة يكلّمنا بها، وإنْ صحّ من أحدنا أن يُواضع غيره على لغة مبتدئه؛ ولذلك أبطلنا قول مَنْ قال في اللغات كلّها: إنّها توقيف، وقطعنا على أنه لا بدّ من كون واحدة منها واقعة بالمواضعة؛ ليصح عند ذلك منه تعالى أن يعرّفنا بتلك اللغة سائر اللغات وسائر المعاني. وقد بينّا جملةً من ذلك من قبل، فلا وجه لإعادته. فقد صحّ بهذه الجملة أنَّ كلامه تعالى لا يحسن إلّا على هذا الوجه، فمتى خاطب بلغة متقدّمة، وأفاد بأنه ما تواضع أهل تلك اللغة عليه، عرفنا بكلامه ما نحتاج إليه من مصالح ديننا، فحصل كلامه مفيدًا، وكذلك إذا وقف تعالى على اللّغات، ثم خاطبنا بها فإنّا نستفيد بخطابه مراده على الوجه الذي ذكرناه.

[في بيان أنه تعالى لا يفعل الكلام إلا إذا كان مفيدًا]

فإن قيل: فيجب على ما ذكرتم أن يحسُن منه تعالى كل كلام مفيد، وهذا إن قلتموه لزمكم أن يحسن منه سائر ضروب الكلام؛ من الكذب، والأمر بالقبيح، وما يقع به فساد المكلّف، إلى غير ذلك مما يطول ذكره.

قيل له: إنما قلنا إن كلامه لا يحسُن إلّا وهو مفيد على الحدِّ الذي ذكرناه، ولم نقل بأن كلّ ما أفاد من كلامه فيجب أن يكون حسنًا، فكيف يصحّ

أن تعترض كلامنا بما ذكرته، وهذا كما نقول: أنه لا يحسن منه تعالى أن يفعل الكلام وغيره إلّا وهناك حيّ يصح أن ينتفع به. ثم لا يجب أن يحسُن منه كلُّ فعلٍ على كل وصف إذا كان هناك حيّ؛ لأنّا إنما ننبّه بذلك على حصول الغرض في كلامه، وأنه يخرج بذلك من كونه عبثًا، ثم لا بدّ مع ذلك من انتفاء سائر وجوه القبح عنه، فلهذا لا يحسن من كلامه ما سألت عنه.

وبعد، فلو أثبتنا في كلامه الكذب أو الأمر بالقبيح لصار كل كلامه غير مفيد وغير موثوق بصحّته، فيعود الأمر فيه إلى أن جميعه غير مفيد، ويقتضي كون جميعه عبثًا، وذلك يسقط ما سألت عنه.

[في بيان إبطال بعض التفاسير لبعض آيات القرآن]

ولهذه الجملة أبطلنا قول مَن قال: إنه تعالى خلق الذِّكر قبل كل شيء؛ لأنه إذا لم يكن هناك مَنْ ينتفع بالذِّكر كان خلقه له عبثًا، وتأوّلنا قوله صلّى الله عليه: «**كَانَ اللهُ وَلَا شَيْءَ ثُمَّ خَلَقَ الذِّكْرَ**»، على أنه أراد ثم خلق الذِّكر، وقد خلق معه أو قبله مَنْ ينتفع بالذِّكر.

ولهذا أبطلنا ما يرويه كثيرٌ من أهل الحديث أنه تعالى يفني العالم، ثم يقول: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر: الآية ١٦]؛ لأنّ هذا القول لا يحسُن لفقد مَن يعتبر به ويستفيد. وأبطلنا قولهم: إنه إذا أفاد بخبره أنه يفعل ذلك ويقوله، فقد خرج من حدِّ العبث بأنْ قلنا: إنّ الشيء يجب أن تكون فيه فائدة سوى ما يقع من الفائدة بالإخبار عنه؛ لأن الخبر يتعلق بالشيء على ما هو به، ولا يكسبه حكمًا من حسن أو قبح أو غيرهما، كالعلم والدلالة. وهذه جملة تنبّه على طريقة القول في هذا الباب.

فصل في ذكر الوجوه التي يعرف منها مراده تعالى بكلامه وما يتّصل بذلك

اعلم أنّا نستقصي ذلك في باب الوعيد، لأنه أخصّ به، ونذكر هاهنا جملة للحاجة إليها، فنقول: إنه تعالى إنما يخاطب المكلّف، وقد تقدّم هناك مواضعة على لغة على ما بيّناه، أو توقيفًا على لغة.

فإذا صحّ ذلك، فالوجه الذي نعلم لأجله مراده بكلامه لا يخلو من وجهين: إما أن يتجرّد كلامه عن قرينة، فيُحمل على ما وُضع في تلك اللغة التي خاطبهم بها؛ لأنّا إن لم نحمله على ذلك مع تجرّده عن قرينة أدّى إلى ألّا نفهم لخطابه شيئًا البتّة، على اختلاف أحواله، وقد عَلِمْنا فساد ذلك كما قدَّمنا ذكره.

أو نعلم ذلك بقرينة تنضاف إلى خطابه، فيحمل خطابه على ما تقتضيه تلك القرينة من سائر الأدلّة على اختلافها. ولا يصحّ أن يثبت كلامه تعالى مفيدًا على وجهٍ ثالث. هذا إذا كان كلامه يفيد بظاهره أمرًا معقولًا. فأمّا إذا كان مجملًا، فلا بدّ من أن يقرن به بيان، فيكون حكمه مع بيانه حكم الخطاب المجرّد الذي له ظاهر فيما قدَّمناه. وكذلك القول في الخطاب المُحتمل في اللغة، أو في الخطاب المنقول بالشرع أو العرف، في أنّ الواجب فيه ما قدَّمناه من الوجهين.

فأمّا الكلام في تفصيل خطابه من عموم وخصوص، وأمرٍ ونهي، وما يحتمل منه وما لا يحتمل، فسيجيء القول فيه من بعدُ إن شاء الله.

وقد بيّنّا في أصول الفقه[١]: أن ما يحتمل من خطابه أمرين معلومين؛ فالواجب حمله عليهما على الوجه الذي يمكن من بدل أو جمع، فإنْ دلَّ الدليل على أنّ المراد أحدهما أو غيرهما قضى به. وإنْ دلَّ الدليل على أنَّ كلاهما غير مراد حمل على مجاز إنْ كان محصورًا، وطُلِب الدّليل عليه إنْ كان غير محصور. وبيّنّا أن القول في العموم والخصوص يجب أن يرتّب على هذا أيضًا إذا دلّت الدلالة على أن ظاهره غيره، ودلّ الدليل على أن بعضه أو غيره مراد، ومتى تعرّى عن دليل وجب حمله على ظاهره. وبيّنّا أن الشرعي من خطابه كابتداء مواضعة؛ لأنه يجب حمل الخطاب عليه، وأنّ حمله عليه أوْلى من حمله على اللغويّ منه. وكذلك القول فيما انتقل عن بابه بالعرف، ومتى فُقِد ذلك وجب حمله على حقيقة اللغة إنْ أمكن، أو على ما يقتضيه الدليل من مجازه. وهذه الجملة تكشف القول في هذا الباب.

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

فصل في الحكاية والمحكيّ

[في بيان حِجج أبي علي الجبائي على أن الحكاية هي المحكي]

اختلف شيوخنا فيه، فكان شيخنا أبو عليّ ـ رحمه الله ـ يذهب إلى أنّ الحكاية هي المحكيّ، ويقول فيمن تلا كتاب الله تعالى: إنّ المسموع منه هو كلام الله في الحقيقة. وكذلك قوله فيمن حفظه أو كتبه، أنّ كلامه تعالى هو الموجود في الحقيقة، وكان يجوِّز على الكلام البقاء، ويجوّز وجوده في أماكن كثيرة لعينه.

ويقول: إنه يوجد مع الصوت مسموعًا، ويوجد مع الحفظ محفوظًا، ومع الكتابة مكتوبًا، وإنْ كان عينًا واحدة.

ويقول: إنه كالجسم الذي يصحّ وجوده في أماكن بغيره؛ لكذب الغير الذي به يوجد الجسم في الأماكن، لمّا تضادّ استحال كونه في وقتٍ واحد في الأماكن، وما يوجد معه الكلام في محالّ لا يتضادّ؛ لأن الصوت لا يضادّ الحفظ والكتابة، ولو تضادَّت لم يمتنع وجودها في محالٍّ متغايرة.

وكان يسوّي في هذا الباب بين كلام الله تعالى وبين كلام غيره في أن القارىء له يأتي بكلامه بعينه ويحفظه ويكتبه.

وكان يقول: إنّ الصوت قد يختلف، والحروف لا تختلف باختلاف المخارج؛ فعلمت أنّ الذي يختلف غير الذي لا يختلف، وكذلك القول في الكتابة والمكتوب.

وكان يعتمد في ذلك على أن القارىء لكلام غيره لو كان ذلك فِعله لأمكنه فِعل مثله؛ لأنّ كل مَنْ فعل شيئًا على قصد، وعَلِم أنه لا يتعذّر عليه فعل مثله، فكان يجب أن يُمكن قارىء كتاب الله ومُنشد شعر امرىء القَيس أن يأتي بمثلهما، وكذلك إذا أنشد ذلك من كتاب، أو أنشده وهو حافظ له، فلو كان من فِعله لأمكنه فعل مثله. وتعذّر ذلك يبيّن أنه فِعْل غيره أوجده مع الصوت والكتابة والحفظ.

ويقول: لا خلاف بين الأُمّة أن الذي يُتلى في المحاريب هو كلامه جلّ وعزّ، فوجب القول بصحّته.

وقوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: الآية ٦] إلى غير ذلك، يدلّ أيضًا على ما قلناه.

ولولا أنّ ذلك كذلك لم يكن الذي تلاه رسول الله صلّى الله عليه [وسلّم] قرآنًا، ولا كلامًا له جلّ وعزّ في الحقيقة.

ويقول: قد ثبت أنّ القرآن ليس بقبيح، ولا يجوز كونه قبيحًا، وقراءة القرآن قد تقبُح من الجُنُب، فيجب أن تكون القراءة غير المقروء.

ويقول: لو كان ما يسمع من القارىء فِعله لكان قد أتى بمثل القرآن، وهذا يوجب ألّا يكون معجزًا، وألا يصحّ التحدّي به.

وكان يقول: إنّ الذي يعلم به أنّ الكلام لغيره هو ألّا يمكنه الابتداء به، فيكون كلامًا لمن ابتدأ به ولمن قصد أن يحكي كلامه.

ومتى كان ما يُورده يمكنه الابتداء به، فهو كلامه وفِعله.

[في بيان ردّ أبي هاشم الجبائي على أبي عليّ في موضوع المحكي]

قال شيخنا أبو هاشم: وهذا هو الذي كان يقوله أوّلًا، ثم رأى أن السبب من حقّه إذا ولد سببًا ألا تتغيّر بالقصود والنيّات حاله، فإذا كان لو ابتدأ فقال لغيره: ﴿يَٰنُوحُ﴾ [هُود: الآية ٣٢] يكون فاعلًا لحروف، فيجب أن يكون هو وإنْ قصد إلى أن يحكي كلام غيره أن يكون فاعلًا له، فاعتقد لهذا أنه يوجد من فِعله حرف، ومن فِعل المحكيّ كلامُه حرف، وأنه قد وجد مع كلام الله كلامه. وهذا ينقض سائر ما اعتلّ به لقوله الأوّل؛ لأنه قد فعل مثل كلام الله على جهة الابتداء مع كلام الله، وإن تعذّر عليه فعل مثله في الفصاحة والبلاغة. وقد سمع منه عند التلاوة كلام الله وكلام له من جنسه. وهذا خلاف الإجماع أيضًا، لأنهم اتّفقوا أنّ كل ما سمع من التالي كلام الله، ولأنه قد قبح منه في حال الجنابة لو قرأ القرآن ما هو مثله، ولا يميّز بينه وبينه.

ولأنه قد أمكنه أن يأتي بمثل ما يحكيه، ولم يبطل التحدّي. فقد صحّ أن مذهبه الثاني ينقض كل ما اعتمده في القول الأوّل، وإذا بَطُل ذلك، وكان إنَّما بنى الثاني على الأوّل، فيجب إبطالهما جميعًا، فإذا بَطُل ذلك بَطُل القول بأنّ الكلام يبقى، وأنه يوجد في الأماكن، لأنه بنى ذلك على ما بيّنّا بطلانه.

على أنّ الذي اعتمده من أن مَنْ فعل شيئًا يأتي منه فعل مثله فغلط؛ وذلك أن الفاعل قد يفعل الشيء على وجه الاحتذاء، وإن لم يتمكن من فعل مثله على وجه الابتداء.

اعتبر ذلك بالفصاحة والصناعة وغيرهما؛ لأن من نسيج الدِّيباج قد ينسجه بأمر غيره وتعليمه، ولا يتمكّن من فعل مثله، وكذلك الثاني. وإنما يجب ما قاله فيما يفعله على جهة الابتداء من الأُمور التي تحتاج إلى علمٍ وقصد، فيجب ألّا يصح تعلّقه به.

وبعد، فإنّ ذلك يوجب ألّا يكون المتكلّم منّا فاعلًا للكلام بالعربية؛ لأنه محتذى على كلام العرب، ولولا تقدّم ذلك ومعرفته به لما أمكنه أن يأتي به منظومًا. ولا اعتبار في هذا الباب بالحروف، كما لا اعتبار عنده بذلك في قراءة القرآن، فكان يجب فيمن لا يمكنه أن يخبر عن الأشياء على وجه الصّدق إلا بعد العلم ألّا يكون الخبر من فِعله، وإنْ كان ذلك من فِعله، وإنْ لم يمكنه إيراده على هذا الوجه على طريق الابتداء، وكذلك القول في قراءة القرآن.

وقد تُنْقط للصبيّ الحروف فيأتي بالكتابة على وجه الاحتذاء، فتكون فِعْلَه، وإن لم يمكنه فِعل مثله ابتداءً.

[في بيان أن الأخذ بالدليل العقلي أولى من الأخذ بالإجماع]

وأمّا تعلّقه بالإجماع[(١)] وقوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: الآية ٦]، فليس فيه أكثر من أن يسمع من القارىء كلام الله، وذلك مما نقول

(١) الإجماع: من أجْمَع يُجمع، ولغة له عدة معانٍ منها: الجمع كقولهم أجمع المتفرق إذ جمعه، ومنها الاتفاق، ومنها العزم وغيرها. واصطلاحًا هو اتفاق كل المسلمين على الفتوى؛ والتعريف محل بحث بينهم، وكذا حجّيّته. (القاموس الفقهي ص ١٠).

به؛ لأن الأصل في قولنا: إنه كلام فلان، وإنْ كان هو، أنه فعله وأحدثه، فقد صار بالتعارف مستعملًا فيما يُورد على سبيل الحِكاية.

ولسنا نقول في ذلك: إنه اتّساع، بل هو حقيقة، ولا نجد أحدًا يقول: إن منشد قصيدة امرىء القيس لم يأتِ بقصيدته، ولا ما أورده كلام امرىء القيس، بل نقول ذلك فيه في الحقيقة، فكذلك القول فيما قدَّمناه.

ولو صحّ أن ذلك توسّع ومجاز كان لا يمتنع أن نعدل عن ظاهر ما اتّفقت الأُمّة عليه، وورد كتاب الله جلّ وعزّ به، إلى ما ذكرناه من الدّليل العقلي الذي بيَّنته. فقد صحّ أن التعلّق بذلك أيضًا لا يصحّ.

وأمّا قوله: إنه لو كان من فعل القارىء لما صحّ التحدّي به، ولخرج عن كونه معجزًا، فليس كذلك؛ لأن الوجه الذي عليه وقع التحدّي ليس أنه لا يمكن الحاكي أن يفعل مثله، وإنما تحدّاهم بأن يأتوا بمثله في فصاحته وبلاغته على جهة الابتداء.

وعلى هذه الطريقة كانت العرب يتحدّى بعضها بعضًا في الشِّعر والخُطب؛ لأن كل واحد كان يمكنه أن يأتي بنفس ما قاله صاحبه على جهة الاحتذاء، فعُلِم أنَّ مقصدهم ما قدَّمناه.

ومعلومٌ من حال القارىء بكلام الله، أنه وإنْ كان فاعلًا لمثله أنه لا يمكنه أن يأتي بمثله في فصاحته وبلاغته على جهة الابتداء، فقد وقع التحدّي موقعه وظهر صحة الاستدلال به على النبوّة على هذا القول.

وإنما يقال: إنّ القرآن حسن ليس بقبيح، يعني بذلك أن نفس ما أنزله تعالى على رسوله صلّى الله عليه وآله بهذه الصفة، ولا يمتنع مع ذلك أن يختلف التعبّد بتلاوته، فتقبُح تلاوته في بعض الأحوال، ولا يكون ذلك ناقضًا لما قلناه أوّلًا؛ لأن مثل الحسن قد يقبُح في بعض الأوقات.

فقد صحّ بهذه الجملة أنّ ما اعتمد عليه الشيوخ رحمهم الله ـ أبو الهذيل، وأبو عليّ، ومَنْ تَبِعَهما ـ لا يصحّ. وإذا بَطُل ذلك بَطُل القول ببقاء الكلام وصحة وجوده في أماكن.

[في بيان رأي أبي هاشم الجبائي في المسألة]

فأمّا الذي كان يقوله شيخنا أبو هاشم رحمه الله، وكان يذهب إليه الجعفران[١] ومَنْ تبعهما، وبه يقول أبو جعفر الإسكافي[٢]، فهو إن القارىء لا يسمع منه إلّا ما فعله، والقراءة هي المقروء، والكلام هو الصوت الواقع على وجه. وكذلك القول فيمن يُنشد بعض شعر امرىء القيس، ويُحيل وجود الكلام في أماكن؛ لأنه الصوت، فأمّا الكتابة، فعنده أنها أمارة للكلام.

فأمّا أن تكون كلامًا في الحقيقة فمحال، وكذلك الحفظ إنما هو العلم بكيفيّة الكلام ونظمه، فلذلك يتمكّن من أن يأتي بما حفظه، وأن يقرأ المكتوب إذا كان عالِمًا بالمواضعة، ويقول في الكلام: إنه لا يبقى كالإرادة.

[في ذكر أدلة أبي هاشم على أن الصوت هو الكلام]

والذي استدلّ به على ذلك أدلّة، أوّلها:

أنه قد ثبت أن الكلام هو الصوت في الحقيقة إذا وقع على بعض الوجوه، ولذلك يستحيل أن يأتي بأصواتٍ مقطّعة ضربًا من التقطيع والنظام، فلا تكون كلامًا، أو تكون كلامًا وإنْ لم تكن أصواتًا مقطّعة. ولو كان الكلام غيره كان لا يمتنع وجوده على بعض الوجوه. مع عدم الأصوات المقطّعة، أو وجودها على بعض الوجوه مع عدم الكلام؛ لأن ذلك واجب في كل معنيَيْن غيرَيْن، وإلّا أدّى إلى ألّا يكون بين الغيرين والشيء الواحد فصل. فإذا ثبت بذلك أنه الصوت بعينه لم يصحّ سائر ما بنوه عليه في الكتابة والحفظ.

---

(١) هما: جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر.

(٢) محمد بن عبد الله، من متكلّمي المعتزلة وأحد أئمتهم. تُنسَب إليه الطائفة «الإسكافية» منهم. وهو بغدادي، أصله من سمرقند. له كتاب «نقض العثمانية». توفي سنة ٨٥٤ م. نشر له مؤخرًا كتاب «المعيار والموازنة»، تحقيق الشيخ محمد باقر المحمودي. (خطط المقريزي ٢/٣٤٦؛ لسان الميزان ٥/ ٢٢١).

فإن قال: إني أفصل بين الأمرين بأن طِيب الصوت وصفاء الحنجرة يتبيّن في الصوت دون الكلام، فعلمت أن أحدهما غير الآخر.

قيل له: إن نفس الحروف إذا كان مخرجها مخصوصًا يُوصف بالصفاء والطِّيب، لا أنّ ذلك يرجع إلى الصوت دون الحروف. وكما يقال: إنّ صوته طيب، فقد يقال: إنّ كلامه رقيق، وإنه غليظ الكلام. ولا اعتبار في ذلك بالأقوال، وإنما يعتبر المعاني. وقد عَلِمْنا أنّ من جهة المعنى لا يختلف حكم الحروف والصوت في هذه القضية.

فإن قال: إن الأصوات جنسٌ واحد، والحروف تختلف فيجب تغايرهما.

قيل له: إنّ قولك في الأصوات إنها جنسٌ واحد في أنه متنازع فيه مثل هذه المسألة، فكيف يمكنك أن تعوّل عليه، وحكم الأصوات والحروف في الاختلاف سواء؟ فالتعلق بذلك لا يصح؛ لأن عند شيخنا أبي هاشم الصوتان يتماثلان ويتضادّان كالحرفين؛ لأنهما هما لا شيء غيرهما، فحكم أحدهما في الاختلاف حكم الآخر. وقد ألحق الأصوات في أن مختلفها متضادّ بالألوان من حيث أُدركا بحاسّةٍ واحدة، ومن حقهما أن يحلّا المحلّ. وذلك يُبطل ما اعترض به السائل.

فإن قال: إنّ الحروف تتحرّك وتسكن دون الأصوات، فيجب كونها غيرًا لها.

قيل له: الحال فيهما سواء، ومتى قيل: إن الدّال متحرّكة، فإنما المراد به أن هذا الصوت الذي إذا وقع على وجهٍ مخصوص يسمّى دالًا قد يتحرّك. وقولنا: إنه متحرّك ليس بحقيقة، والمراد به أنه وقع على خلاف الوجه الذي يقع عليه إذا كان ساكنًا، أو حصل فيه زيادة لا تحصل في السَّاكن، والصوت والحروف في ذلك سواء.

وإنْ كان أهل العربية ربما خصُّوا الحروف بأن يقولوا فيها: إنها تتحرّك، وأن الحركات تتعاورها، ولا اعتبار بالعبارات في هذا الباب.

[في إثبات أن الكلام هو الصوت وهو مُغاير للكتابة]

وثانيها: أن الكلام مُدْرَك بحاسّة السمع، ولو كان غير الصوت، ويوجد مكتوبًا ومحفوظًا، لوجب أن يُدْرَك بحاسة السمع في الوجوه كلّها. وقد عَلِمنا فساد ذلك.

وليس له أن يقول: إنّ المُدْرَك هو الصوت فقط؛ لأن المُدرك يفصل بين الحرفين كفصله بين الأصوات المختلفة، وكفصله من جهة الرؤية بين الألوان المختلفة. وإذا فصل بينهما على طريقةٍ واحدة عند ارتفاع الموانع، فيجب كونها مدركة كالصوت، وذلك يُبطل ما قاله.

فإن قال: إنّ الكلام يُسْمَع بشرط أن يفارق الصوت، ولذلك لا يُسْمَع بعينه مكتوبًا ومحفوظًا.

قيل له: إنّ إدراك الشيء يتناوله على ما هو عليه لنفسه، فلا يصح أن تشرط فيه مقارنة غيره له.

ولا فرق بين مَنْ قال ذلك وبين مَن قال: إن الجوهر مُدْرَك بشرط مقارنة اللّون، أو اللون بشرط حلوله في الجوهر. وإنّما نقول: إنّ المُدْرَك لا يُدْرَك إلا بشرط أن يكون موجودًا؛ لأن عدمه يمنع من إدراكه من حيث يُخرجه عن الحال التي لاختصاصه بها يُدْرَك.

وليس كذلك حال مع ما يقارنه؛ لأن مقارنته له وفقد مقارنته سواء، في أن ما هو عليه في نفسه لا يتغيّر. وهذا يُبطل وجود الكلام مع الكتابة والحفظ، وبطلان ذلك يقتضي صحة ما قلناه.

وثالثها: أن السّبب قد ثبت أنه يولد المسبّب لما هو عليه من حاله، ولا تتغيّر حاله في أصل التَّوليد وكيفيته بالقصد والاختيار والعلم، ولو تغيّر حاله بالقصود لخرج من كونه سببًا موجبًا، ولصحّ بعد وقوع السبب الأمر به والنهي عنه، كما يصحّ قبله. فإذا ثبت ذلك وعُلِم أنّ من تكلَّم ابتداء بقوله: ﴿بِسْمِ

ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿١﴾ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾﴾ [الفاتحة: الآيتان ١، ٢] مفترقًا أو مجتمعًا، فما يُسْمَع منه هو فعله وكلامه، فكذلك إذا قصد به حكاية كلام الله جلّ وعزّ.

وليس له أن يقول: إنه قد وجد عند الحكاية كلامه وكلام الله تعالى؛ لأنّا نعلم أنّ حال ما نسمعه منه، وقد قصد الحكاية، كحاله ولِما قصد. وقد عَلِمْنا أن قدر ما يوجد من ذلك يوجد بحسب قدره ولا يتغيّر بالقصد، فكيف يصحّ ما قاله؟ وإذا صح ذلك في المسموع وجب مثله في الكتابة والحفظ، أن يكون حكم ما يأتي منه من ذلك على جهة الابتداء والحكاية واحد [اً]، ويجب كون الكتابة أمارة والحفظ علمًا مخصوصًا.

[في بيان أن الكتابة أمارة على الكلام وليست كلامًا]

ورابعها: أنّ مثل السبب يجب أن يولد مثل المسبّب إذا وقعا على طريقة واحدة. ولا يجوز أن يولد الشيء بالقصد وضدّه إذا قارنه قصدٌ آخر؛ فلو كان مع الكتابة كلام لوجب في المبتدىء بالكتابة متى فعل مثل سبب الزّاي ألا يصح وجود الراء وقد عَلِمْنا أن سببها سواء؟ وأنه يوجد به الزاي وإن قصد إليه، والراء إن قصد إليه الزاي!! ويوجد بالخطّ الجليل الميم بالسبب الذي يوجد به الضاد بالخط الدقيق. وكل ذلك الواو والنون، وكلّ ذلك يُبطل بأنّ مع الكتابة كلامًا، ويوجب كونها أمارة، وكذلك من عرف كيفية المواضعة عليها أمكنه أن يقرأ، ومَنْ لم يعرف ذلك لم تمكنه القراءة على وجه؛ لأنّ ذلك هو الواجب في الأمارات الدالّة على الشيء، ولذلك تختلف الكتابات بحسب المواضعات.

وخامسها: أنّ الأسباب الكثيرة لا يجوز أن تولّد مسبّبًا واحدًا؛ كما أن القُدَر الكثيرة لا يجوز أن نفعل بها مقدورًا واحدًا، فإذا صح ذلك، فلو وجد مع الكتابة كلام، وقد عَلِمنا أن الراء معنًى واحد، لم يخلُ من أن يوجد مع أوّل ما يفعله الكاتب من أجزاء صورة الراء وآخره أو مع جميعه، فإنْ كان أوله يولد فيجب أن يحصل الراء عند أول نقطة، وأن يمكن أن يقرأ منه الراء، وألّا يحتاج إلى ما بعده من الصورة.

وكذلك إن قال: إنه يتولد عند آخره، فإن قال: يتولّد عن الجميع، فهذا يوجب ما قدّمناه من الأصل الفاسد.

وإنْ قال: إنّ الأوّل والآخر يولد بشرط وجود ما بعده، فهذا لا يصح في الأسباب؛ لأن وجود أمثال السبب من قبل أو بعد لا يُوجب كون السّبب مولدًا. وإنْ قال: إنّ أوّله يولد ويوجد معه، لكنه لا بدّ من وجود ما بعده ليكون أمارة.

قيل له: فهلّا جاز كونه في الأصل أمارة، وأن يمكن القراءة منه على هذا الوجه؟ وهلا تبيَّنت فيما فزعت إليه فساد القول بأنّ مع الكتابة كلامًا؟

[في فساد مَقولة أن الكتابة تولِّد الكلام]

وسادسها: أن الكتابة لو حصل معها كلام لوجب أن تكون حادثة ليكون الكلام متولّدًا عنها من عله إذا كُتِب ابتداءً، ويكون من فعل غيره إذا أورده على جهة الاحتذاء. وقد عَلِمنا أنّ ألواح القبور وما يجري مجراها مما ينحت منه الحشو وتبقى منه الحروف على ما كان وقع ذلك؛ فسبيله سبيل الحروف الحادثة في الكتابة، في أنه يقرأ منه ويتمكّن معه من ذلك، فيجب أن يكون معه كلام. وهذا لا يصح؛ لأنه ليس هناك أمرٌ حادث. أو إن لم يكن معه كلام، وكان أمارة على الكلام وجب مثله في كل كتابة؛ لأن سائر ما يعتلّ به في الكتابة قائمٌ فيه، فإذا وجب كون ذلك أمارة، فكذلك القول في ذاك.

وقد قال: كان يجب متى سوّد من اللَّوح مقدار ما يكون الباقي من بياضه على صورة الكتابة أن يكون قد فعل كتابة. وقد عُلِم بطلان ذلك؛ لأن الكتابة منه ليست حادثة.

وقد قال: كان يجب إذا اسودّ اللوح أن تكون الكتابة قد حصلت؛ لأنه قد فعل في أثناء ذلك ما لو انفرد لكان كتابة. وكان يجب أن يكون كل إنسان يُحْسن الكتابة لتمكّنه من تسويد اللَّوح، وكان لا يكون بأن يكون بعض الكتابة

أوْلى من بعض؛ لأن في أثناء التسويد قد يمكن كل كلام بقدر، وهذا مما لا يرجع علينا؛ لأن الكتابة إذا كانت أمارة لم يمتنع أن تكون الزيادة فيها في أنه تخرجها من أن تكون أمارة كالنقصان، ولا يصح ذلك لهم. فإذا بَطُل ذلك بَطُل ما قاله.

وهذا مما لو ارتكبه ـ وقال إنه إنما لم يمكن أن يقرأ لأنه التبس بغيره، كما لا يفيد الكلام إذا قاربه أصوات سواه. وإنما يتمكن كل أحد من فعله، لأنه يجري مجرى جنس الفعل؛ كما نقوله في الكتابة ـ لم يمكن بيان خلافه، إلّا بالرجوع إلى ما لو ابتدأ به لكان دلالة.

وقد قال أيضًا: لو كانت الحروف متولّدة عن تحريك سنّ القلم، واعتماده على اللَّوح أو الروق لوجب، وإن لم يحصل هناك ما يؤثّر فيه من حبر ومِداد، أن يحصل فيه كتابة. فكان ذلك يؤدّي إلى أن في اللَّوح صورة مكتوبة إذا حرّك سنّ القلم عليه على الوجه الذي لو حرَّكه مع المِداد لحصلت مكتوبة.

وفساد ذلك يبيّن بطلان هذا المذهب.

وهذا أيضًا ممّا إذا ارتكبه لم يمكن بيان بطلانه إلّا بالرجوع إلى أمرٍ سواه؛ لأنه له أن يقول: إنّ هناك كتابة لكنها غير ظاهرة لنا، كما يقول: إن الكتابة قد تبلغ في الخفاء مبلغ ما لا نشاهده، وإنْ شاهدته الملائكة.

ويبعد أن يقول: إن المكتوب في أجزاء الحبر يحصل دون اللَّوح، وإنْ كان لو قاله لاحتيج في بيان فساده إلى أمرٍ آخر.

ويُمكن أن يلزم عليه مثل ما ذكره في اللَّوح بأنْ يقال: كان يجب إذا حصل هناك جسم سواه من ماء، وهو أن تحصل هناك كتابة، وإذا كان في صفيحة أدنى لين أن يحصل فيه ذلك.

[في أن الكتابة ليست بكلام في الحقيقة]

وسابعها: أنّ الكتابة لو كان معها كلام لوجب ألّا يحصل مفيدًا إلّا على الحدّ الذي يحصل مع الصوت، وقد عَلِمنا أنه لا يفيد ذلك دون أن يكون مرتبًا

في الحدوث على وجهٍ مخصوص، حتى تكون «الميم» من «بسم» مؤخّرًا عن السين، والسين عن الباء، وقد عَلِمْنا أنّ الأمر في الكتابة بخلافه؛ لأنه لو كتبه معكوسًا لأفاد عند القارىء مثل ما يفيده إذا كتبه مرتّبًا.

وكذلك لو وضع الرّسم على الجسم الليّن لحدثت الكتابة في وقتٍ واحد، ومع ذلك يفيد ويقرأ، على حدِّ ما يفيده ما حدث على ترتيب الحروف المسموعة، وكل ذلك يبيّن أنه أمارة للكلام، فعلى أيِّ وجه وُجِد أمكن أن يعلم به ما هو أمارة عليه، وأنه ليس بكلامٍ في الحقيقة

[في بيان أن الكلام هو الصوت وليس الكتابة]

وثامنها: أنّ الكلام المسموع منّا يحتاج إلى بنية مخصوصة، كما يحتاج إلى محلّ. وكل حرف منه يحتاج إلى بنية ومخرج بخلاف ما يحتاج إليه الحرف الآخر، ولذلك يتعذّر على الألثغ والتمتام بعض الحروف دون بعض، ولذلك انقسمت الحروف على مخارج مختلفة؛ ففيه ما هو من حروف الحلق، وفيه ما هو من حروف الشفة. فإذ صحّ ذلك، فلو وجد الكلام مكتوبًا مع الكتاب لاحتاجت الحروف المختلفة منه إلى أبنية مختلفة، كهو إذا كان مسموعًا. وقد وجدنا الأمر خلافه؛ لأنّ ما تحتاج إليه الراء مثل ما تحتاج إليه الزاي، وكذلك الصاد والضاد، والسين والشين. وكان يجب ألّا يحتاج منه الحرف إلى بنية مختلفة. وقد عَلِمْنا أنّ الراء في كتابة قد تكون محتاجة إلى خلاف ما تحتاج إليه في كتابةٍ أخرى، ولذلك تختلف صِيَغ الكتابات، وكل ذلك يبيّن أن الكتابة أمارة للكلام. فأمّا أن يوجد بها الكلام، فلا.

ولهذا يصحّ من كل أحد أن يواضع صاحبه على ترجمة في الكتابة يجعلها أمارة لما يريد تعريفه، ولو كان ذلك كلامًا لوجب إذا واضع صاحبه على أنه إذا وضع مدرة فإنه يريد منه أن يجيئه، وإذا وضع حجرًا فإنه يريد منه الانصراف، وإذا وضع خرقة فإنه يريد منه القعود، أن يكون وضعه لهذه الأُمور كالكتابة في أن معه كلامًا. ويجب على هذا القول أن يكون مع الإشارة كلام؛ لأنها في بابها قد تزيد على الكتابة، وقد تفيد ما تفيده.

فإذا بَطُل كل ذلك عُلِم أن الكتابة لا يضامها كلام البتّة، وأنّ الكلام هو الصوت المقطّع على ما بيّنّاه.

وتاسعها: أن الحاكي لكلام غيره لو كان يوجب كلام ذلك الغير مع صوته لوجب إذا تكلّم بكلامٍ منثور أو منظوم، وقد تكلّم به نفسان، ألّا يكون بأن يكون الذي يوجد عندَ حكايته كلام أحدهما بأوْلى من أن يكون كلام الآخر. وهذا يوجب أن يكون المسموع عند قصده إلى حكايته أقوى منه إذا قصد إلى حكاية واحدة، وأقوى منه إذا ابتدأه ولم يقصد إلى الحكاية البتّة، ويجب إذا لم يقدر إلّا على أن يفعل حرفًا واحدًا ألّا يمكنه أن يقصد حكايتهما جميعًا، ويجب إذا لم يقصد حكايتهما ألّا تكون حكاية لهما بأوْلى من أن تكون حكاية لأحدهما، ولا لواحد منهما بأوْلى من أن تكون حكايةٍ للآخر.

ويقال لهم: خبّرونا لو لقنّا صبيًّا لا يمكنه أن يجمع بين الكلمتين بالعربية قول امرىء القيس وطرفة:

وُقوفًا بها صَحْبي عليّ مطيّهم يقولُون لا تَهْلِكْ أَسًى وتجمّل[1]

ولم نعرفه أنه لهما أو لأحدهما، فنلقنه ونسمع منه، لِمَنْ كان يكون؟ أللصبيّ؟ أو للملقن؟ أو للشاعرين؟

فإن قال: إنه يكون لهما تجاهَلَ، لجعله الشيء الواحد مفعولًا لاثنين.

وإنْ قال: يكون لأحد الشاعرين، لم يكن هو أوْلى من الآخر.

وإن قال: هو الذي قصد الملقن إلى أن يلقنه شعره.

قيل له: أليس يقدر أن يقصد إلى أن هذا الشعر من قِبله أو من قِبَل غير قائليه، فلا بدّ من نعم. فيقال له: فيجب ألّا يكون شعرًا لأحدهما؛ لأنه لم يقصد الملقن إلى ذلك، بل يكون شعرًا له. وألزمهم إذا كان الملقن ممّن يقول

(١) رواية «وتجمّل» هي لامرىء القيس. أما بيت طرفة بن العبد فالرواية فيه: «فتجلّد».

بالفعل الواحد من فاعلين، وقصد في حال تلقينه الصبي إلى هذا المعنى، أن يكون المسموع من الصبيّ كلامًا لهما.

فإن قال: نعم. تجاهل.

وإن قال: إنه كلام أحدهما، لم تكن له على التخصّص دلالة.

وألزمهم إن جاز أن يتغيّر ما يسمع من الصبي بقصد غيره أن يكون لو قصد الصبي إلى رواية قول امرىء القيس، وقصد الملقن إلى أن يلقنه قول طرفة، أن يكون قول طرفة، وأن يكون لو مات الملقّن واجتهد الصبيّ أن يأتي بكلام امرىء القيس ألّا يمكنه.

وإنْ قال: المُعتبر بقصد الصبي.

قيل له: فإن لم يكن له قصد ولا عرف شعرًا البتّة ما كان يكون سبيل ما سمع منه، ولأيّ شاعرٍ يكون؟

[في إثبات بُطلان مَقولة أن الكتابة تولّد الكلام]

وعاشرها: أنه كان يجب ألّا يكون لله تعالى كلامٌ في الحقيقة؛ لأنه تكلّم بما قد تكلّم به أهل اللغة، وألّا يكون للواحد منّا كلام البتّة لهذه العلّة.

ولا يمكنه أن يعتبر في باب الحكاية بالجملة دون الكلمات، فليس له أن يقول: إنّ جملته ليست لواحدٍ من العرب؛ لأن جملته إذا كان لجميعهم صحّ ذلك فيه. ولا يمكنه أن يقول: إذا لم يقصد حكاية كلامهم لم يجب ما ألزمتمونيه؛ لأن ذلك يُوجب في الصبي إذا قرأ القرآن ولم يقصد حكاية كلام الله ألّا يكون حاكيًا.

فإنْ قال: لا يكون حاكيًا، فقد نقض سائر ما اعتمد عليه، وإذا جعله حاكيًا بلا قصد فقد لزمه ما ألزمناه.

وقد يقال: لو كان الكلام يبقى لوجب إذا ابْتُدىء مكتوبًا وبقي أن يبقى، وإن ابْتُدِىء مسموعًا كُتِب بعد ذلك؛ لأن جنسه إذا كان مما تجوز عليه البقاء،

وكان إذا ابْتُدِىء مكتوبًا ثم قُرِىء ونقصت القراءة لا يُوجب ذلك فناء المكتوب، بل يكون موجودًا على حاله. وكذلك لو ابْتُدِىء مسموعًا ثم بقي الصوت وكُتِب بعد ذلك ألّا يجب فناؤه. فكان يجب أن يبقى الكلام ابتداءًا مسموعًا أو مكتوبًا.

على أنّا قد عَلِمْنا أنّ مَنْ لم يعرف العربية ألبَتَّة يمكنه أن يأتي بجنس الكلام، وإن لم يأتِ بالجملة المفيدة على الوجه الذي يأتي به العارف باللغة. فإذا صحّ ذلك، وكان إذا عرف اللغة، أو حكى كلام قائل لا يتغيّر حاله فيما يفعله وفيما يسمع منه، فلو جاز أنْ يقال والحال هذه: إنّ هناك معنًى قد وُجِد مع فعله مِنْ فِعْل غيره لجاز مثله في سائر الأفعال، حتى إذا حاكى حركات غيره ومَشْيَ غيره، فيجب أن توجد حركات ذلك الغير ومَشْيه معه، وكذلك في كل فعل يحتذي فيه الواحد منّا على فِعْل غيره، وإذا بَطَل ذلك بَطُل مثله في حكاية الكلام.

ولا فَصْل بين هذا القول وبين مَنْ قال: إنّ الكلام معنًى في النفس، وأنّ ما سُمِع ليس هو بكلام وإنّما هو عبارة عنه. وهذا مما قد بيّنّا فساده، وأنه طريق لفتح باب الجَهالات، فيجب القضاء بفساده.

[في بيان توضيح وتأويل بعض المُسَلَّمات القرآنية]

فإن قيل: أليس قد ثبت أنَّ كلامه تعالى في اللَّوح المحفوظ، فكيف يصح إنكاركم لذلك؟

قيل له: إنه تعالى يفعل كلامًا في الابتداء تسمعه الملائكة ثم تكتبه في اللَّوح، فيقال على جهة المجاز: إنه يكتبه في اللَّوح. كما قيل: إنّ عِلْم الشافعي(١) في هذا الكتاب.

(١) الشافعي ١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ: هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السُّنّة، وُلِد في غزة، ومن تصانيفه: كتاب «الأم» في الفقه، «المسند» في الحديث، «أحكام القرآن، السنن، الرسالة». توفي سنة ٨٢٠ م. =

وقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾﴾ [البروج: الآيتان ٢١، ٢٢] معناه الأمارة عليه في اللَّوح؛ كما يقال: القرآن في صدر فلان، معناه: أنّ العلم به في صدر فلان، فإذا جاز أن يقال الشيطان: ﴿يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس: الآية ٥] من حيث حصل العلم بوسوسته في الصدور، فكذلك لا يمتنع ما قلناه. وإذا جاز أن يحكي جلّ وعزّ فيقول: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَـٰفِرْعَوْنُ إِنِّى رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿١٠٤﴾﴾ [الأعراف: الآية ١٠٤]، ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرِى﴾ [القصص: الآية ٣٨]، وإن كان قولهم بالعبرانية، لما أخبر عمّا تكلّموا به، فكيف لا يصح أن يقال: إنّ القرآن في اللَّوح المحفوظ، وأنّ ما يتلوه فلان هو كلام الله عزّ وجلّ ويُراد به ما ذكرناه، ولا يجب إذا قلنا إنّ الحاكي قد فعل كلامًا أن يكون أمرًا بما كان من ذلك أمرًا؛ لأن الأمر والخبر إنما يحصلان كذلك بالقصد والإرادة، فإذا لم يقصد الحاكي ذلك لم يجب كونه كلامه أمرًا؟

فإن قيل: خبّرونا لو أن إنسانًا قرأ شتيمة بعض الناس مِنْ كتاب، مَنْ يكون الشاتم، هو أمْ الكاتب؟

فإن قلتم: هو، لم يصح. وإن قلتم: الذي ابتدأ بالكتابة، فقد جعلتم مع الكتابة كلامًا.

قيل له: إن مثل الخبر قد يوجد ولا يكون خبرًا، فالقارىء من كتاب غيره الشتم إذا لم يقصد لا يكون مُخبرًا، ولا يجب كونه مذمومًا. وإن ذمّ عليه إذا كان قبيحًا من حيث يتؤذّى المشتوم أو غيره بإظهاره، ويقول: إنّ الكاتب هو الشاتم، بمعنى أنه قد فعل ما إذا حكى كان شتيمة، وفعل أمارة الشتيمة.

[في بيان الأمثلة على أن الكلام غير الكتابة]

على أن ذلك يرجع عليهم في النقش على الساجة إذا نحت منها ما يبقى لأجله ما هو شكل الحروف؛ لأنه ليس هناك أمرٌ حادث؛ فمتى قالوا: إنه من

= (تذكرة الحفاظ ١/ ٣٢٩؛ تهذيب التهذيب ٩/ ٢٥؛ الوفيات ١/ ٤٤٧؛ غاية النهاية ٢/ ٩٥؛ صفة الصفوة ٢/ ١٤٠؛ طبقات الشافعية ١/ ١٨٥).

حيث فعل أمارة الشتم والهجاء قيل فيه: إنه شاتم بالتعارف وذمّ عليه، فكذلك ما قلناه.

ولو قال زيد لعمرو: إذا وضعت هذا الحجر، فإني مريد أن أخبرك بأنّ خالدًا قد فسق؛ فوضعه الحجر يقوم مقام هذا القول.

ويقال مجازًا: إنه أخبرني بفِسق خالد، كما يقال: إذا كتب بذلك، ولم يوجب كون ذلك كلامًا.

فأمّا قولهم: إنّ ذلك لو كان كلامًا للحاكي لوجب أن يتمكّن من فعل مثله. فقد بيّنّا سقوطه، فإنّ الذي ينفصل به ما يصح أن يفعل مثله مما لا يصح ذلك فيه هو أنّ ما يمكن من فعله على جهة الاحتذاء على الطريقة التي احتذاه فيها فقط، فيجب ألّا يمكنه فعل مثله، وما أمكنه التصرّف فيه على جهة الابتداء، ولم يقف ما يصح أن يفعله على طريقةٍ واحدة؛ فيجب أن يُمكنه فعل مثله. قود كشفنا ذلك بالساجة وغيرها.

وأمّا قولهم: إن ذلك يمنع من التحدّي به والتقريع. فقد بيّنا بُعْده، وأن التحدّي إنما وقع أن يأتوا بمثله في فصاحته وبلاغته من غير أن يأتوا به على سبيل الحكاية؛ لأن إتيانه على هذا الوجه لا يتعذّر على كلّ أحد. وكذلك كانت عادة العرب فيما تتبارى فيه من الشِّعر والخُطَب.

يبيّن ذلك أن الإتيان بمثله في فصاحته وبلاغته يحتاج إلى علوم لا يحتاج إليها الحاكي؛ لأنه يجب كونه عالمًا بالحروف ونظمها على وجه تتألّف منها الكلمات، وضمّ الكلمات على وجوه تكون فصيحة بليغة. وكل ذلك ممّا لا يحتاج إليه الحاكي. ولذلك يتلقّن الصبي الحروف والكلمات ولا يتمكّن من الفصاحة. وكذلك القول في الأعجميّ الأُمّيّ.

فإذا صحّ ذلك لم يجب، إذا أمكن الحاكي أن يفعل مثل كلام المحكيّ، أن يمكنه أن يأتي بمثله على الوجه الذي وقع عليه التحدّي والتقريع. والواحد منّا يمكنه أن يأتي بالحروف ويقدر على جنسها ولا يمكنه أن ينظمها شعرًا، وإن

أمكنه أن يحكي الشعر. وكل ذلك يبيّن أنَّ التحدّي يصح على قولنا، وأن صحته على قولنا أبْيَن.

وقد ألزمناهم القول بألّا يكون القرآن كلامًا لله أصلًا، وهذا بأن يبطل معنى التحدّي أوْلى.

[في بيان أن الحفظ غير الكلام]

واعلم أن الحفظ هو العِلم بكيفية وصف الكلام وترتيبه، يبيّن ذلك أنّ مَنْ عَلِم ذلك حصل حافظًا، ومن لم يعلمه لم يحصل حافظًا. وإنما سمّي حفظًا لأنه يمكنه مع ذلك أداءُ ما عَلِمه على الوجه الذي عَلِمَه، ولذلك لا يسمّى العلم بالأشخاص وما شاكلها حفظًا، لما لم يصح هذا المعنى فيه. وإنّما يمكنه أداءُ المحفوظ على هذا الوجه من حيث علمه. ولذلك قلنا: إنّ إثبات كلام مع الحفظ لا وجه له؛ لأنّ العلم إذا انفرد وآلات الكلام سليمة يمكنه أن يأتي بالكلام. فإذا صحّ ذلك، فيجب أن يمكنه ذلك، وإنْ لم يحصل في قلبه كلام، وأن يبطل لذلك ما قالوه.

وكذلك إذا علم الإنسان الأمارة التي جُعِلت كتابة وكيفيّة المواضعة عليها أمكنه أن يقرأ منه الكلام إذا كانت الآلة سليمة، وإنْ لم يكن هناك كلام، فكيف يصحّ مع ذلك إثبات كلام له؟

فإنْ قال: فعلى أيِّ وجه يحصل الإنسان عندكم حاكيًا لكلام غيره؟

قيل له: لا يجوز كونه حاكيًا إلّا وهو قاصد إلى أن يحتذي على كلامه؛ لأنه إنْ لم يقصد ذلك لم يكن بأن يكون حاكيًا لكلامه أوْلى من أن يكون حاكيًا لكلام غيره.

وقد يُوصف بأنه حاكٍ، إذا كان الذي يقرؤه قد اشتهر كونه كلامًا لبعض المتكلّمين، فيُوصف كل مَنْ قرأه بأنه حاكٍ لكلامه.

وقد يقال: إنه حاكٍ لكلام غيره متى أتى بمعنى كلامه، وإنْ لم يأتِ باللّفظ على الوجه الذي أوْرده. ويقال أيضًا إنه قول غيره، وكل ذلك توسّع لمّا

أدَّى الثاني معنى الأوّل، فصار كأنه هو، وجرى عليه اسمه، وإلّا فالظاهر من الحكاية أنه يُراعى فيها الحروف دون غيرها؛ فمتى أتى الحاكي بمثل الحروف التي أتى بها الأوّل على ذلك الترتيب والنظام، فإنه يكون حاكيًا، وإلّا لم يكن حاكيًا لكلامه، وإنْ جاز أنْ يوصف بأنه حكى معنى كلامه.

[في بيان رأي أبي هاشم في المسألة]

وقد قال شيخنا أبو هاشم: مَنْ أتى بمثل كلام مَنْ حكى كلامه، وزاد على ذلك شيئًا من تنوين وغيره، لم يخرج من أن يكون حاكيًا لكلامه، كما لا يخرج من ذلك إذا وصل الحكاية بكلامٍ آخر، وإنْ كان المحكيُّ ذلك عنه لم يَصِلْهُ به.

فأما إذا غيَّر حركات الحروف بأن يسكن الدال من زيد، وكانت في كلام المحكيّ عنه متحركة برفعٍ أو نصب أو جرّ، فإنه لا يكون حاكيًا لكلامه؛ لأنّ الحرف السَّاكن غير الحرف المتحرّك، لأنه لا يجوز أن يتحرّك بمعنى غيره، لاستحالة حلول الأعراض فيه. ولذلك يحتاج في المتحرّك إلى أن يضمّ شفتيه ولا يحتاج في الساكن إلى ذلك، وهذا لا يكون إلّا وقد اختلف مخرجهما، وذلك يوجب تغايرهما. وكذلك القول في الحرف المفتوح: إنه غير المضموم.

قال: وقد يمكن أن يكون إنما يأتي في حال الضمّ بمعنًى واحد، ويمكن أن يأتي بالساكن ثم يأتي بالحرف المضموم، ولأن يكون يأتي بحرفين هو أقرب، ولا يجب أن يكون ذلك مدغمًا؛ لأن الإدغام يلحق الحرفين إذا وُجِدا على بعض الجهات.

وأما الحرف الثقيل، فهو حرفان متواليان من جنسٍ واحد، وإنما يدغم الحرفان بألّا يحتاج في توليد أحدهما من تحريك لسانه إلا إلى مثل ما احتاج إليه في الآخر، فأما إذا اختلف السببان فلا يجب ذلك فيه.

وأما النَّغم، فهي نفس الحروف، ويكون من بعض الناس أحسن لصفاء مخارجه.

والحرف المُستحسن غير الذي لا يستحسن، وإنْ كانا جميعًا نونًا أو ياء؛ لأنه لا يجوز أن يحسن لمعنًى يحلّ فيه، فأمّا شدَّة الصوت، فقد تكون لتزايد أجزاء الحروف، ويمكن أن تكون لقوّة الأسباب.

قال: والأوّل أقرب عندي.

وهذا بيِّن؛ لأنّ قوة الأسباب إن لم تُوجب زيادة الحروف لم يكن لها تأثير، بل القول بأنّ الأسباب قوية لا وجه له إلّا أن يرجع به إلى زيادة أجزائه، وزيادة أجزائه تقتضي زيادة الحروف، فقد عاد الأمر فيه إلى ما ذكرناه.

[في بيان أن كلامه تعالى ككلامنا لا يبقى ولا يوجد في الأماكن]

فأمّا مَن فصل بين كلام الله تعالى وبين كلامنا، وزعم في كلامه أنه يبقى ويوجد في أماكن دون كلامنا، فقد أبعد؛ لأنّ جنس الشيء وما يرجع إلى جنسه من الأحكام، أو إلى بعض صفاته، لا يختلف لاختلاف الفاعلين، فإذا كان كلامه تعالى باقيًا وكلامنا من جنس كلامه، فالواجب كونه مما يصح البقاء عليه. وإذا استحال البقاء على كلامنا، فيجب أن يستحيل ذلك على كلامه.

ومتى تعلّق في كلامه تعالى ببعض ما قدَّمناه أُجيب بما تقدَّم، وبُيِّن له أن السَّمع يجب أن يُرَتَّب على دليل العقل، فإذا أوجب دليل العقل ما ذكرناه، فالواجب أن يتأوّل السمع على ما يوافقه.

فأمّا قول من قال: إنّ الحروف يحدث فيها التأليف فتكون كلامًا فغلط؛ لأنّ وصفنا للحروف بأنها مؤلفة نعني به أنّ بعضها يتلو بعضًا في الحدوث، تشبيهًا بالجواهر التي يجاور بعضها بعضًا من غير مسافة. وهذا مقصدنا إذا وصفنا الحروف بأنها منظومة؛ لأن الدلالة قد دلَّت على أن الحروف عَرَضٌ، فلا يجوز أن يحلّها التأليف كالجواهر. وقد بينّا فساد قول مَنْ قال: إن الكلام جسم، وبيّنًا حقيقته فيما تقدم.

فإن سأل سائل، فقال؛ ما أنكرتم أن مع قراءتنا للقرآن يوجد كلام الله تعالى، وإلا أدّى إلى ألّا يكون المسموع من رسول الله صلّى الله عليه معجزًا، لأنه لا يصح أن يكون المعجز إلّا من فعله تعالى، حتى يجري مجرى التصديق له.

ويكون مع ذلك ناقضًا للعادة ليعلم أنه فعله ليتنبّه من ليس بصادق.

قيل له: إنه لا فَصْل بين أن يكون ذلك بعينه كلامه تعالى وبين أن يكون كلام الرسول عليه السلام في أنّ في الوجهين جميعًا يحسن التحدّي على أمرٍ واحد؛ لأنه إذا قال عليه السلام: إنه جلّ وعزّ قد أتاني بكلامٍ فصيح حكى كيت وكيت، فإن تمكّنتم من فِعْل مثله في فصاحته وبلاغته فهاتوه، وإلا فاعلموا أنّ ذلك مُعجز دالٌّ على نبوَّتي؛ لكان عجزهم عن مثله في فصاحته وبلاغته يظهر كظهوره إذا سمعوا نفس كلام الله تعالى. وهذا بيّن في الأشعار في أنه لا فصل بين أن يتحدّى امرؤُ القيس غيرَه بشعره، أو من يحكي شعره. فإذا صحّ ذلك صار المسموع منه صلّى الله عليه في هذا الباب بمنزلة نفس ما فعله الله من الكلام، فيجب سقوط ما تعلّقوا به.

وقد ورد السمع بما يدلّ على ذلك، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ١٩﴾ [التكوير: الآية ١٩]، فأضاف القرآن إلى أنه قوله؛ ولذلك يقال في قارىء القرآن: إنه متكلّم، كما يقال فيه إذا ابتدأ الكلام. ولذلك يستحيل أن يقرأ الأخرس، كما يستحيل أن يبتدىء الكلام؛ فكلّ ذلك يبيِّن صحة ما نقوله في الحكاية والمحكيّ.

وأمّا الكلام في إعجاز القرآن، فسنذكره في النبوّات إن شاء الله.

فصل في وصف القرآن وسائر كلام الله تعالى تعالى بأنه مخلوق وما يتصل بذلك

[في بيان أن كلام الله مُحدَث ومخلوق]

قد بيّنّا فيما تقدم أن كلامه تعالى مُحدث، وأنه فعله لمصالح العباد، فإذا صحّ ذلك وثبت أنه تعالى أحدثه مقدّرًا؛ لأنه تعالى ممن يستحيل أن يفعل

الشيء على سبيل السَّهو، فلا بدّ من أن يكون قاصدًا إليه وموجِدًا له، على الوجه الذي تكون عليه مصلحة ودلالة. وإذا ثبت ذلك وجب أن يجري مجرى سائر أفعاله. وإذا كانت توصف بأنها مخلوقة، فكذلك القول في القرآن؛ لأن الوجه الذي وُصِفَت أفعالُه أجمعُ بأنها مخلوقة لأجله هو كونها واقعة على سبيل التقدير. والقرآن بهذه الصفة، فيجب أن يُوصف بأنه مخلوق.

فإن قيل: ولِمَ قلتم إنّ وصف الشيء بأنه مخلوق يفيد ما ذكرتموه، أتقولون: إنه يفيد ذلك من جهة اللغة أو من جهة الدِّين؟ فإن قلتم من جهة اللغة لم يصح لأنهم لم يتعارفوا استعمال ذلك في جميع الأُمور المقدّرة، ولذلك يَصِفُون الرجل بأنه خلَق داره وخلَق الكتابة والصباغة، وإنما ورد استعماله في تقدير الأديم فقط.

وإن قلتم بذلك من جهة الدين فبيِّنوه؛ لأن الأسماء الشرعية يحتاج في إثباتها إلى دلالة تدلّ على كونها منقولة.

وبعد، فمن أين لكم أنّ هذا الاسم يفيد؟ وهلَّا جوَّزتم كونه لقبًا، فلا يصح أن يعدَّى به موضعه؟

قيل له: إنّ هذه التسمية قد عَلِمْنا أنها مفيدة، وأنها مفارقة لأسماء الأعلام؛ ولذلك حصل فيها الاشتقاق والتصرّف. ولا خلاف بين الناس في أنها مفيدة؛ وإنما تنازعوا في فائدتها. وإذا ثبت كونها مفيدة، فلا بدّ من أن تكون حقيقة في أمر مّا؛ لأن اللفظة لا يجوز أن يكون مجازًا ولا حقيقة لها، لأن التجويز باستعمال اللفظة في المجاز يقتضي أنّ لها حقيقة، فوُضِعت في غير موضعها، وأُفيد بها غير ما وُضِعَتْ له. فلا بدّ إذن من أن تكون حقيقة في بعض ما تُستعمل فيه. وقد عَلِمْنا أن أهل اللغة وجماعة المسلمين قد وصفوا السمٰوات والأرضين بأنّها مخلوقة، وثبت عن أهل اللغة أنهم وصفوا مقدّر الأديم بأنه قد خلقه؛ ولذلك قال الشاعر:

ولا يَئِطُّ بأيدي الخالقينَ ولا أيدِي الخَوالق إلَّا جَيِّدُ الأدَمِ[1]

---

(١) البيت لإبراهيم بن هرمة في ديوانه.

وقال آخر:

ولأنْتَ تَفرِي ما خَلَقْتَ وَبَعْـ ـضُ القومِ يَخْلُقُ ثمّ لا يَفرِي[1]

وقال [تعالى]: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: الآية ١٤]، وقال: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: الآية ١٧]، ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾ [المائدة: الآية ١١٠]؛ فلا بدّ من أن يكون قد أفادوا بذلك أمرًا معقولًا. ولا يخلو ذلك الأمر من وجوه: إما أنْ يفاد به أنه مُختَرَع كقول المجبّرة، أو يفاد به أنه مخترَع على صفة؛ كما قاله شيخنا أبو علي رحمه الله، وهو: أن يكون وقع من فاعله مقدّرًا، أو يُراد به أنه من فِعل القديم تعالى، كما قاله بعض مشايخنا من البغداديّين، أو يُراد به أنه إفكٌ وكذب، أو يُفاد به أنه معمول، أو يُفاد به كونه مقدّرًا في الأديم فقط دون غيره، كما يفيد البَلَق اجتماع السّواد والبياض في الفرس فقط.

ولا يجوز أن يفيد كونه مخترعًا؛ لأن الساهي ومَنْ يفعل ما لا يخطر له على بال [لا] يكون مخترعًا، ولا يسمّى خالقًا؛ ولأن أهل اللغة وصفوا الإنسان بأنه يخلق الأديم، وإنْ لم يصح منه اختراعه. وقال الشاعر:

[ولأَنْتَ تَفْرِي مَا خَلَقْتَ] وَبَعْـ ـضُ القَوْمِ يَخْلُقُ ثمَّ لا يَفْرِي

يريد يقدّر ثم لا يقطع، فإذا كان القطع يتعلق بالأديم، فيجب أن يكون الخلق متعلّقًا به أيضًا. ولا يجوز أن يُراد به أنه مخترع من فعل الله، لأنهم قد وصفوا الإنسان بأنه يخلق الأديم وغير ذلك، ووصفوه بأنه خالق، على ما قدَّمناه؛ ولأن الاسم يوجد أوّلًا من الشاهد، إمّا فيما يعلمونه أو يعتقدونه، ثم يُجرى على الغائب. فلا يصحّ أن يقال: إنّ أفعاله سبحانه تخصّ بذلك على الحقيقة. واستعملوه في الشاهد مجازًا، لأنّهم قد علموا الأُمور المقدورة ووصفوا فاعلها بأنّه خالق، ووصفوها بأنها مخلوقة، فيجب أن تكون أفعاله مبنية على ذلك، ولأنه جلّ وعزّ قال: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: الآية

(١) البيت لزهير بن أبي سلمى في ديوانه.

١٤]، فلو كان هو الخالق فقط لما أجاز أن يقول ذلك، كما لا يجوز أن يقول: فتبارك الله أحسن الآلهة، وهذا كما يقال: أرحم الراحمين، وأعدل العادلين، وأنعم المُنعمين؛ من حيث كان غيره مستحقًّا لهذه التسمية.

وما قاله عبّاد من أن المراد به: فتبارك الله أحسن الخالق، والياء والنون صلة، فجهالة لا يرتضي بها عاقل؛ لأن ذلك علامة الجمع، فكيف يحمل على أنه صلة!

فإن قيل: أليس قد قال الله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ [فَاطِر: الآية ٣]؛ فنفى كون خالق غيره، فهلّا دلّ ذلك على أنه مختصّ بهذه الصفة دون غيره؟

قيل له: إنما نفى كون خالقٍ غيره يرزق من السماء والأرض، وإن رزق من غيرهما، وكذلك يقول.

فإن قيل: أفليس قد قال تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: الآية ١٧]؟ فنبَّه بذلك على أنه يختصّ بهذه الصفة دون غيره؟

قيل له: إنّ المراد بذلك أن إثباته مستحقًّا للعبادة، من حيث يخلق ويُنعم، كأنه يستحق ذلك دون الأصنام التي لا يصحّ منها الخلق. ولا يدلّ ظاهره على ما قالوه؛ لأنه ليس في ظاهره ما يدلّ على أنه يخلق فقط دون غيره. وإنما نبّه أنّ مَنْ يخلق ليس كمن لا يخلق، فيجب إذن أن يُتأوّل على ما قلناه، وأن لا يعدل عن ظاهر ما قدّمناه من قوله: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: الآية ١٤]، مع كونه نصًّا إلى ذلك مع كونه محتملاً؛ ولأنه تعالى قال: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى﴾ [المائدة: الآية ١١٠]، فوصفه جلّ وعزّ بأنه يخلق الطِّين من حيث كان يقدّره.

فإن قيل: فقد قال سبحانه: ﴿وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ بِإِذْنِى ۖ وَإِذْ تُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِى ۖ﴾ [المائدة: الآية ١١٠]، ثم لم يدلّ ذلك على أنه كان يفعل ذلك في الحقيقة؛ بل أُضيف ذلك إليه على جهة المجاز، فهلّا جوّزتم مثله في إضافة الخلق إليه؟

قيل له: لا يجب العدول عن ظاهره من حيث أوجب الدّليل العدول عن غيره، مع فَقْد الدّلالة. وقد دلّ الدليل على أنه عليه السلام لا يقدر على إبراء الأكمه وإحياء الموتى، فصرفنا الكلام إلى أنه أُريد به أنه يفعل من الدعاء ما عنده يحصل إبراء الأكمه وإحياء الموتى، وهو قادرٌ على تصوير الطَّيْر، فلا مانع يمنع من حَمْل ذلك على ظاهره. وقوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العَنكبوت: الآية ١٧]، يدلّ أيضًا على أن العبد يخلق أيضًا.

فإن قال: أليس المسلمون لا يستجيزون إطلاق القول بأنّ الواحد منّا خالق لا في جملة ولا تفصيل، ويقولون في الله عزّ وجلّ: إنه خالق، ولا خالق إلّا الله؛ فهلّا دلّ ذلك على أنه المختصّ بهذه الصفة؟

قيل له: القرآن وسائر ما ذكرناه يدفع ما قلته، ولا يمتنع عندنا الإطلاق في بعض الألفاظ أن يخصّ به القديم تعالى، وإنْ كان غيره في حكمه؛ ولذلك لا يقال في أحدٍ من العباد: إنه ربّ بالإطلاق، ولم يوجب ذلك ألّا يكون ربًّا لداره وعَبْدِهِ، وكذلك لا يمتنع في جهة العرف الشرعي ألّا يقال على الإطلاق لأحدٍ أنه خالق إلّا الله تعالى، وإن لم يمتنع وصف غيره بأنه يخلق الأديم أو غيره ما ما ذكرناه.

وبعد، فإن صحّ هذا القسم لم يؤثّر فيما نريد إثباته من وصف القرآن بأنه مخلوق؛ لأنّ من جملة أفعاله جلّ وعزّ السمٰوات والأرضين، فإذا صح وصف سائر أفعاله بذلك، فكذلك ما قلناه.

فإن قيل: إنّما وصفهما بذلك بقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام: الآية ١]، من حيث صحّ فيهما التركيب والتأليف، وذلك لا يتأتّى في القرآن، فكيف يُقاس عليهما؟

قيل له: إنّ المراد به أنه قدَّرهما وأوجدهما على الوجه الذي أرادهما، وذلك قائمٌ في القرآن.

وعلى هذا الوجه قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾﴾ [المؤمنون: الآية ١٢]، يعني قدَّرناه. وقال تعالى: ﴿فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ﴾

[الحَجّ: الآية ٥] يعني قدَّرناكم، وهذا مطّرد في الجميع، فيجب أن يكون القرآن موصوفًا بذلك إذا كان تعالى مقدّرًا له، ولا يجوز أن يُراد به أنه إفكٌ وكذب، لعِلْمنا أنه قد استعمل فيما يستحيل كونه كذبًا من الأديم وغيره على ما قدَّمناه.

فإن قال: أفليس قال جلّ وعزّ: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العَنكبوت: الآية ١٧]، ويُراد به: يقولون كذبًا، فهلّا دلَّ ذلك على ما قلته؟

قيل له: إنّ المراد بذلك أنكم تقدّرونه؛ لأن اللفظة متى أمكن حمل معناها في كل موضع على حقيقة واحدة، فحملها على فوائد مختلفة، أو على المجاز في موضع والحقيقة في موضعٍ آخر، لا يجوز.

ولا يجوز أن يكون المراد به أنه معمول؛ لأن العمل هو الفعل. وقد بيّنا أنّ الساهي قد يعمل وفعل ولا يُوصف فعله بأنه مخلوق؛ ولأن أهل اللغة قد وصفوا مقدّر الأديم بأنه خالقٌ له، والأديم بأنه مخلوق، وإن لم يكن معمولًا؛ لأنه إنما يحصل معمولًا له إذا قدّره وقطّعه وعمله مَزادَةً أوْ خُفًّا.

على أن هذا القسم لو سلم لهم، لوجب أن يُوصف القرآن بأنه مخلوق؛ لأن الله تعالى قد فعله كما فعل سائر أفعاله. ومتى قال: إنّ القرآن لا يُوصف بأنه معمول له لزمه مثله في سائر أفعاله؛ لأنه إن قال: إنه يُنْبِىء عن أنه فعله بآلة وعلاج؛ فلذلك لا يُوصف به، وجب مثله في سائر أفعاله. ولا يمكنه أن يقول إنه لا يُوصف بذلك، لأنه توهّم كونه كذبًا؛ لأن ذلك لا يُوهم إلّا في أمرٍ مخصوص، وفيما عداه يجب حمله على ظاهره، ولا يجوز أن يُفاد به كونُه مقدّرًا في الأديم دون غيره، كما يفيد البَلَق اجتماع السواد والبياض في الفرس دون غيره؛ لأن اللفظة إذا استمرّت في فائدة، فالقول في أنها تفيد ذلك في جنسٍ دون جنس لا يصح. وقد ثبت أنه جلّ وعزّ يُوصف بأنه خالق للأشياء على الحقيقة، وإنْ لم يكن ما خلقه أديمًا أو تقديرًا له. ولا خلاف أنّ ذلك يستعمل في الله تعالى على الحقيقة، وإنما اختلفوا في غيره.

وبعد، فإن القول بأنّ اللفظة تفيد الفائدة في شيءٍ مخصوص يحتاج إلى دلالة؛ فمتى عدمناها فالواجب أن تُفيد ذلك في كل شيء. ولو لزمنا من حيث أفاد البلق اجتماع السواد والبياض في شيءٍ دون شيء، أن يجوز مثله في غيره من الأسماء، كان ما تذهب إليه المُشَبِّهة من [أن] الله تعالى لا يوصف بأنه جسم، وإنْ كان طويلًا عريضًا عميقًا، ولمَا كان لنا طريق نبطل به قول المُجبّرة في أنه سبحانه، وإن فعل الظلم فإنه لا يوصف بأنه ظالم، ولم نأمن أن يكون وصف الضارب بأنه ضارب يفيد وقوع الضرب منه، إذا كان عربيًا في أو في بلاد الحجاز، وهذا يؤدّي إلى التجاهل في الأسماء، فيجب ألّا يصح القول بأنّ الذي يوصف بأنه مخلوق هو الأديم فقط، وإن كان مستمرًا في كل شيء فعله فاعله مقدّرًا. وإن كان بهذه الصفة، فالواجب أن يوصف بأنه مخلوق، ولا يجوز أن يُفاد بهذا اللفظة فيما كان كلامًا أنه كذب، وفيما ليس بكلام أنه مقدّر، حتى يقال: إن القرآن إذا كان صدقًا، فيجب ألّا يوصف بأنه مخلوق من حيث كان مقدّرًا. وقد حصلت هذه الصفة للكلام، فيجب أن يوصف بذلك.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنما يوصف غير الكلام به لأنه يفيد التقدير في أمر مخصوص، كالبلق؛ لأنّا قد بيّنّا فساد ذلك. وهذا يوجب وصف كلامه تعالى بأنه مخلوق إذا كان مقدورًا، وإن كان صدقًا.

ولا فصل بين مَنْ قال: لمّا وصف الكذب بذلك لم يصح وصف كلامه تعالى، مع كونه صدقًا به، وبين من قال: إنّ سائر أفعاله لا يُوصف بذلك، وهذا يوجب القول بأنّ كلامه تعالى يوصف بذلك من حيث كان مقدّرًا، وما كان كذبًا يوصف بذلك لأمرين، أحدهما: لأنه مقدّر، والآخر: لأنه كذب. وكل ذلك لا يطعن فيما أردنا بيانه من وجوب وصف المخلوق بأنه مخلوق.

فإن قال: إني لا أصفه بذلك؛ لأن الاسم إنما يجري على الشيء من جهة الدّين ولم يَرِد الشرع بوصف القرآن بذلك.

قيل له: إنا قد بيّنّا من قبل أن الاسم متى ثبت كونه مفيدًا لمعنًى أو صفة، فيجب أن يجري على كل ما اختصّ بذلك، ولا يتوقف في ذلك على الشرع. وقد دلّلنا على ذلك وبيّنّا أيضًا بطلان قول مَنْ قال ذلك لم يمتنع في أسماء الله سبحانه، وإنْ لم نقل في غيره فلا وجه لإعادته. وإذا صحّ ذلك لم يمتنع وصف القرآن بأنه مخلوق، وإنْ كان السمع لم يرد به، على أنه قد قال تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرّعد: الآية ١٦]، ولم يخصّ.

ورُوِي عن رسول الله صلّى الله عليه أنّه قال: «**كانَ اللهُ ولا شيءَ ثمَّ خلق الذِّكْرَ، وما خلَقَ اللهُ من سماءٍ ولا أرضٍ أعظمَ مِنْ آيَةِ الكُرْسيِّ**»[(١)].

وروى سيف بن عمر في المغازي عنه عليه السلام، أنّه قال: «**إنَّ اللهَ خَلَقَ القرآنَ عربيًا في كَلامِهِ**»، وذلك سمع يبيّن جواز وصفه بذلك، وأخبار الآحاد يرجع إليها في إثبات الأسماء التي تشبه الحال فيها كما يرجع إليها في إثبات العمل؛ لأن إجراءَ الأسماء عملٌ من الأعمال، فكما أن الأعمال الشرعية يُقبل فيها خبر الواحد، فكذلك القول في إجراء الاسم.

على أنَّ مَنْ تقدَّم مِنْ أهل العلم كانوا على قولين: أما مَنْ يقول في القرآن إنه مُحدث فعله الله تعالى وأوجده، فيصفه بأنه مخلوق. أو من يخالف في كونه فعلًا، فينفي كونه خلقًا. والقول بأنه فعل له جلّ وعزّ، وأنه أحدثه مُقدّرًا، ولا يُوصف مع ذلك بأنه مخلوق، وبأنه حادث، فيجب ألّا يعترض به على الإجماع المتقدّم.

فإن قيل: أليس قوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العَنكبوت: الآية ١٧]، أُريد به كونهُ كذبًا؟ فما أنكرتم من أنّ القرآن لا يُوصف بذلك لِما فيه من إيهام كونه كذبًا؟

قيل له: المراد بذلك ما كانوا يَصِفونه من الأوثان على نحو قول إبراهيم عليه السلام: ﴿أَئِفْكًا ءَالِهَةً دُونَ ٱللَّهِ تُرِيدُونَ ۝٨٦﴾ [الصافات: الآية ٨٦]، يعني الأصنام،

(١) تقدم هذا الحديث مع تخريجه في الحاشية الأولى صفحة ٧٩ من هذا الجزء.

وسمّيت بذلك لمشابهتها الكذب في أنه لا حقيقة لتمسّكهم بعبادتها، وذلك يُبطل ما قاله.

وبعد، فلو كان المراد ما قاله لم يمتنع أن يُوصف بذلك من حيث قدّروا ذلك الإفك وفعلوه، فذلك يوجب وصف الصّدق المقدَّر بذلك، على أن قوله: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العَنكبوت: الآية ١٧] لا يوجب أن يكون كل مخلوق من القول كذبًا، كما لو قال: تقولون كذبًا، لما وجب أنْ لا قول إلّا كذبًا.

فإنْ قال: أليس الظاهر في اللغة قولهم: خلقت الكذب، واختلقته؛ وذلك يدلّ على أن الكذب يختصّ بذلك؟

قيل له: إنّ قوله خلقت الكذب، معناه: قدَّرته. واختلقت، هو افتعال من الخلق، فرجع إلى فائدته، فلم صرت بأن تحمله على أن المراد به أنه كذب بأوْلى من حملنا إيّاه على أن يفيد كونه مقدّرًا، ويكون كونه كذبًا ككونه محدثًا وخبرًا في أنه لا يجب أن يكون المُستفاد بهذه الصفة؟

فإن قال: إنّ وصفه بأنه مخلوق، ولو أفاد كونه خبرًا، لوجب وصف كل خبر به كأخبار الرسول صلّى الله عليه وغيرها، ولو أفاد كونه مقدّرًا لوصف كل مقدّر به، فيجب أن يفيد فيه أنه كذب.

قيل له: إنّا نصف أخباره عليه السلام بذلك، وكلّ أمر مقدّر، وإنما يقلُّ استعماله فيه. وذلك لا يمنع من أن يلحقه الاسم على الحقيقة، كما أن قلّة استعمالهم في أخباره عليه السلام الوصف بأنها مصنوعة ومعقولة لا يمنع من أن يلحقها في الحقيقة الاسم.

فإن قيل: أليس يقولون قصيدة مخلوقة ومختلقة، يعني أنها كذب؟ فهلّا دلّ ذلك على ما قلناه؟

وعلى هذا الوجه يقول القائل: خلقت حديثًا واختلقته، فإذا أضاف الواحد غيره إلى الكذب وصفه بأنه يختلق.

قيل له: إن وصف القصيدة بذلك يُرادفه أنها مقدّرة على وجه الكذب، فحذفوه، كما قالوا: قصيدة مصنوعة، يريدون أن صانعها صنعها ونحلها غيره فحذفوا ذكر ذلك. وهذه طريقتهم، كما في وصف الحديث به. يبيّن ذلك أنّهم يصفون القصيدة بذلك، وإنْ كانت صدقًا أو مُعَرَّاة من أخبار ومُشتملة على سائر أقسام الكلام متى نَحلها غيرَ قائلها، فصحّ أن مَقصدهم ليس ما توهّمه السّائل.

فأمّا قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ﴾ [صَ: الآية ٧] حكاية عن المشركين، فمرادهم أنه اختلاق على وجه الكذب، وحذفوا ذلك.

وهذا كقولهم: تقوّل وافتعل، معناه: أنه افتعله على وجه الكذب، ولذلك لا يجب كون الفعل والقول كذبًا.

فأمّا قوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣٧﴾﴾ [الشُعَرَاء: الآية ١٣٧]، فليس المراد به كذب الأوّلين، وإنما أراد أنّ خلقهم مثل خلق الأوّلين الذين كانوا في الدنيا وماتوا ولم يعادوا، وأنهم يموتون ولا يعادون ولا يُحشرون، ردًا منهم على الأنبياء الذين دعوهم إلى الاعتقاد للبعث والنشور والمعاد.

ولو صحّ ما قالوه لكان المراد به أنّ هذه الأخبار المقدّرة من مُخبريها مثل أخبار أُولئك، ولا يُوجب ذلك كون كل مخلوق كذبًا.

وبعد، فإنّ دعوى مَنِ ادّعى أن أهل اللغة لم يَصِفوا القرآن بأنه مخلوق إلّا إذا كان كذبًا لا يمكن في بيانه، مع شهرة القول بخلق القرآن عن أجلّاء أهل اللغة كالأخفش وأبي زيد وقُطرب والمُبرّد وغيرهم، فلو جُعل هذا أصلًا واعْتُمد عليه في خلاف قولهم لكان أوْلى.

فإن قيل: إذا صح أن الأكثر من الأُمّة امتنعوا من وصف القرآن بأنه مخلوق وهم السواد الأعظم، فالواجب اتّباعهم فيه.

قيل له: إن قول بعض الأُمّة ليس بحُجّة، وإنما أوجب عليه السلام بقوله: «كونوا مع السواد الأعظم»، اتّباع كُلّ الأُمّة. وقد عَلِمنا أنّ كثيرًا من علماء الأُمّة، بل أكثرهم، يُطلقون القول بذلك.

فإن قيل: إنّ إطلاق هذه اللفظة في القرآن يُوهم أن المتكلّم به كافر، فيجب ألّا يصح إطلاقه.

قيل له: إنّ الأمر بالضدّ مما ذكرته؛ وذلك لأن القول فيه بأنه غير مخلوق يُوهم فيما أطلقه أنه مثبت له قديمًا مع الله سبحانه، وأنه ثَنَوي عادل عن التوحيد، فيجب أن يوصف بأنه مخلوق ليزول هذا الإيهام، كما يجب وصفه بأنه محدث.

وإنما يجب أن يجتنب الشيء للإيهام إذا أوهم الخطأ في الحقيقة.

فأمّا إذا توهم السَّامع أنه قد أخطأ الاعتقاد الفاسد مع أنه مُصيب، فالمتوهّم هو المُخطىء دون مَنْ يطلق هذا القول.

فإن قيل: فإنَّ الصحابة رحمة الله عليهم ومن بعدهم امتنعوا من ذلك ولم يُطلقوه مع ظهور أمر القرآن، فيجب أن يكون إطلاق ذلك فيه بدعة وخروجًا عن مذهب السّلف الصالح.

قيل له: إنّ هذا يُوجب الامتناع من القول بأنه مُحدث ومفعول وكائن بعد أن لم يكن؛ لأنّ ذلك لم يظهر عنهم، إذا بطل ذلك فكذلك ما قلتَه.

على أن الظاهر أنّهم كانوا يطلقون في كل شيء من فعل الله تعالى أنه خلقه وأنه مخلوق.

فإذا ثبت أنهم قالوا في القرآن: إنه فعله؛ لأن مَنْ آمن بالرسول صلّى الله عليه [وسلّم] كان يقول إنه فِعْل الله تعالى، ومن كفر به يقولون: إنه فِعل محمّد، ولم يكن هناك قولٌ ثابت، فإذا ثبت من قولهم إنه فعل الله تعالى، فيجب دخوله تحت جملة ما أقرّوا أنه مخلوق من جملة أفعاله، فلا يجب والحال هذه نقل ذلك عنهم مفصّلًا.

وبعد، فقد رُوِي عنه صلّى الله عليه أنه قال فيه: إنه مخلوق، على ما قدَّمناه. وذلك آكد من أن يكون مرويًا عن الصحابة، فما قالوه لا يصحّ.

على أن الأُمور الظاهرة ما كانوا يختلفون فيها، وأنّ القرآن مخلوق ثمّة يجري في الظهور مجرى القول بأنّ السمٰوات مخلوقة، فكما لا يجب نقل ذلك عنهم لظهوره، فكذلك القول في القرآن، وإنّما حدث التنازع في ذلك من بعد، فكلّ ذلك يبيّن سقوط ما تعلّقوا به.

فإن قال: خبّرونا أليس إذا وصفنا القرآن بأنه مخلوق بمعنًى مقدر يلزمكم أن تصفوا من قدر فعل غيره أنه خالق له؟ ويلزمكم إذا قدر زيد وعمرو فعلًا واحدًا أن يكون مخلوقًا لهما؟ ويلزمكم أن تصفوا ما قدّرناه بأنه مخلوق، وإنْ كان معدومًا؟ ويلزمكم أن يكون الخالق مخلوقًا لجواز كونه مقدّرًا؟ وذلك يوجب إثبات ما لا نهاية له، وكلّ ذلك يبطل ما ذهبتم إليه.

قيل له: إنّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله جوّز أن يخلق الإنسان فعل غيره، ويُوصف بأنه خالق لفعل غيره، على ما ذكرناه في الأديم؛ لأنه وإنْ كان من فعل الله سبحانه، فالمقدّر له يوصف بأنه خالق له. وجوّز أن يوصف زيد وعمرو بأنهما خلقا الأديم، إذا قدّراه، وقال: لا يُوصف المعدوم بذلك وإنْ قدّره المقدّر؛ لأن التقدير إذا تعلق بالموجود يسمّى خلقًا، وإذا تعلق بالمعدوم لا يسمّى بذلك. كما أن الإرادة متى تعلّقت بالمعدوم يصح أن يسمّى عدمًا، ومتى تعلّقت بالموجود لم يسمّ بذلك. ويقول في الخلق: إنه ليس مخلوقًا؛ لأنه ليس بمراد؛ لأن الإرادة لا يجب أن تُراد، فلا يؤدي ذلك إلى ما لا نهاية له.

وإنما أجاب بذلك لأن عنده المخلوق مخلوق يخلق كما أنه مقدّر بتقدير، والخلق عنده هو التقدير، فلذلك أجاب بما قدَّمناه.

[مقالة لأبي علي الجبّائي]

فأمّا شيخنا أبو علي رضي الله عنه، فإنه يقول: إنّ وصفه بأنه مخلوق ليس بمشتقّ من معنًى، وإنما يفيد أنه حدث مقدّرًا من فاعله، ويحيل كون الفاعل خالقًا لفعل غيره وإن أراده وقدَّره. وإنما جعله خالقًا لفعل نفسه. ويُحيل

كون الاثنين خالقين للشيء الواحد، كما يحيل فعلًا من فاعلين، ويقول: إنّ قولهم: إنّ زيدًا خلق الأديم مجاز، والمراد به: خلق تقدير الأديم؛ لأن تقديره للأديم هو فعل يُحدثه فيه. فعلى قوله يسقط جميع ما سأل عنه.

وعلى القولين جميعًا يجب وصف القرآن بأنه مخلوق، ولذلك لم نتشاغل بترجيح أحد القولين وبيان الأصح منهما عندنا.

فإن قيل: أليس الله جلّ وعزّ قد قال: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: الآية ٢]، و﴿قُتِلَ الْإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ ﴿١٧﴾ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ﴿١٨﴾ مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ ﴿١٩﴾﴾ [عَبَسَ: الآيات ١٧ - ١٩]، ففرّق بين الخلق والتقدير، فدلّ على أن الخلق هو الإنشاء والإبداع، والتقدير، وهو الانتهاء إلى المقدار الكافي؟

قيل له: لا يمتنع أن يكون الخلق والتقدير واحدًا، وأن ذكرهما كما قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾ [يس: الآية ٦٩]، فكما وجب حملهما على أن المراد بهما أمرٌ واحد، فكذلك القول في الخلق والتقدير لما دلّلنا عليه.

وبعد، فإن قوله جلّ وعزّ: ﴿مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ ﴿١٩﴾﴾ [عَبَسَ: الآية ١٩]، المراد به أنه خلقه على صفة بعد أن خلقه على أخرى، فلذلك كرّره.

فأمّا ما يتعلقان به هؤلاء الجهّال من أنه لو كان مخلوقًا لمات، فقد ألزمهم عليه شيخنا أبو عليّ رحمه الله القول بأنّ الموت يموت؛ لأنه مخلوق. وكذلك موت الموت، وهذا يؤدّي إلى ما لا نهاية له.

ويلزمهم القول بأنّ الأعراض تموت من سواد وبياض وغيرهما، ولا يُمكنهم ارتكاب ذلك، وإنّما يرتكبون في الأجسام أنها تموت، وذلك مُحال؛ لأن الذي يصح الموت عليه منها هو الحيّ، فأمّا ما عداه من الجماد وغيره، فيجب إلّا يصح ذلك فيه.

على أنّ هذا القول منهم يدلّ على أنهم يعتقدون أنّ من قال في القرآن إنه مخلوق، فقد وصفه بأنه شخص حيٌّ، فإذا عرّفناهم أن غرضنا به خلاف ذلك،

وإنما نريد به كونه مقدّرًا فيجب سقوط قولهم، على أنه إن كان كون الشيء مخلوقًا من علامته أنه يموت، فيجب فيما لا يموت ألّا يكون مخلوقًا، وهذا يوجب عليهم القول بأن أهل الجنّة والنار ليسوا بمخلوقين، من حيث علم مِنْ حالهم أنّهم لا يموتون.

وأمّا من قال: إنه لا يُوصف بذلك، لأنه قديم غير مُحدث؛ فقد دلّلنا على فساد قوله من قبل، وإنما قصدنا بهذا الباب الكلام على مَنْ قال: إنه لا يوصف بذلك، وإنْ أقرّ بحدوثه.

فإن قال: أتقولون في كل حرف من القرآن إنه مخلوق، أو في جملته فقط؟ فإن قلتم في جملته لزمكم وصف الجملة بما لا يوصف به آحادها، وإنْ جاز ذلك جاز أن يوصف جملته بأنه مُحدث دون آحاده.

وإن قلتم كلّ حرف منه يُوصف بذلك ولم يبيّن التقدير في كل حرف نقضتم ما قدَّمتم.

قيل له: إنّ كل حرف منه يُوصف بأنه مخلوق، لأنه مقدّر مع غيره، وإنْ كان بانفراده لا يقع به من الفائدة ما يقع بمجموعه.

وبعد، فإنّ كل حرفٍ منه مراد بإرادة، فيجب أن يكون كلّ حرف منه مخلوقًا، وذلك بمنزلة قولنا في أجزاء سائر ما خلقه أنه يُوصف بأنه مخلوق لأحد هذين الوجهين.

فإنْ قيل: لو كان القرآن يُوصف بذلك لوجب أن يظهر وصفه بذلك في السّلف، ولأظهره صلّى الله عليه [وسلم]، وبطلان ذلك يمنع من صحة قولكم فيه.

قيل له: إنّ الذي لأجله لم يظهر ذلك فيه أنه كان معلومًا عندهم لا تنازع فيه؛ لأن كل المصدّقين بمحمّد صلّى الله عليه [وسلّم] كانوا يقولون: إنه فعل الله سبحانه وتعالى وأنّه خلقه، لكنهم لم يدفعوا إلى إظهار ذلك لفقد الخلاف فيه، كما لم يدفعوا إلى إظهار القول بأنه فعل الله تعالى ومحدث من جهته؛ لفَقْد الخلاف فيه.

فإن قيل: فيجب على قولكم هذا أن يُوصف كلامنا أيضًا بأنه مخلوق؛ لأنه قد يقع مقدّرًا كالقرآن.

قيل له: كذلك نقول، وقد بيّنّا أن قلّة استعمال ذلك لا يمنع من لحوق الاسم إيّاه، فقد صحّ بجملة ما ذكرناه أنّ آي القرآن وسائر كلام الله جلّ وعزّ يُوصف بأنه مخلوق.

وقد رُوِي رواية ظاهرة عنه صلّى الله عليه [وسلم] أنّه قال: «**إنّ الله خلق التوراة بيده**»، والقرآن كالتوراة في هذا الباب.

وإنما قال بيده تأكيدًا؛ كقوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ ۝٧٥﴾ [صٓ: الآية ٧٥].

فصل في أنه تعالى خلق القرآن وأحدثه لمصالح العباد

اعلم أنّا قد بيّنّا من قبل أنه سبحانه لو تكلّم بذلك وأحدثه ولا مكلّف لكان ذلك عبثًا، فيجب أن يكون مُحدثًا له وهناك مَن ينتفع به على أحد الوجهين: إما بأن يحمله ليؤدّيه إلى غيره، فيكون ذلك تكليفًا، أو لأنه يفهم معناه ويمتثله من حيث خُوطِب به، ويكون صلاحًا له، أو لاجتماع الأمرين جميعًا.

فأمّا إحداثه ذلك مع فقد هذين الوجهين، فهو عبث يتعالى الله جلّ وعزّ عنه؛ فيجب القطع على أنّه أحدث القرآن، وهناك من صفته ما ذكرناه من ملائكة أو إنس أو جنّ.

فهرس المحتويات

الكلام في القرآن
وسائر كلام الله سبحانه وتعالى